

प्रकाशक
भारतीय प्रकाशन मन्विर
फाशी सदन, पानवरीवा
लखनऊ

सन् १९६०
मूल्य १०)

मुद्रक
नवभारत प्रेस, लखनऊ
प्रेम प्रिंटिंग प्रेस, लखनऊ

ओ रामनाथ कोस
तथा
उन गुरुवरों के कर श्रमकों के
बिगड़े मुझे बर्षान के
अभ्युदय में मेरवा मिली है ।

दो शब्द

इस पुस्तक को लिखते समय लेखक ने निम्नलिखित विषयपटारें मान की गयी हैं—

- (१) संक्षिप्त क्लेवर से अधिक से अधिक सामग्री ।
- (२) प्रत्येक विषय पर अधिक से अधिक व्यावृत्त और उनकी समुचित व्याख्या ।
- (३) सरल और सुबोध भाषा ।
- (४) प्रत्येक विषय पर विज्ञ विद्वानों के उद्धरण सहित मूल ।
- (५) प्रत्येक विषय पर प्राथमिक जानकारी ।
- (६) विषय को सरल बनाने के लिये स्थान स्थान पर चार्ट (charts) ।
- (७) व्यावृत्त तथा महत्वपूर्ण वाक्य मोटे अक्षरों में छापा समझन और वाचक से आसानी हो ।
- (८) अर्थ विचार को बचाते हुए भारतीय दर्शन की एक सहीपूर्ण (Integral) व्याख्या प्रस्तुत करना ।

लेखक को अनुभव हुआ कि इन विषयपटाओं की पुस्तक का हिन्दी में अभाव है । यह वह पुस्तक आपके सम्मुख उपस्थित है । लेखक अपने प्रयास में कहीं तक सफल हुआ है इसका निर्णय जिस पाठक पुस्तक को पढ़कर और अन्य पुस्तकों से उसकी तुलना करके स्वयं ही करना लगेगा । मुझसे लेखक को लिखने में दो आभार होंगे ।

भारतीय दर्शन के मूल तत्वों के विषय में लेखक के विचारों का परिचय पाठकों को पुस्तक पढ़ने से मिल ही जायगा । दर्शन में लेखक का दृष्टिकोण सर्वांग दृष्टिकोण (Integral Approach) है । व्यक्ति और समाज के आदर्श विकास में भौतिक मानसिक लौकिक और पारलौकिक सभी विधाओं में विकास आवश्यक है । आध्यात्मिक विकास मानव का धर्म लक्ष्य है । परन्तु यह आध्यात्मिक विकास उसके तन मन और प्राण की माँसा का नियंत्रण नहीं बल्कि स्वीकार रूपान्तर और धर्म परिचय है । दर्शन सत्यज्ञ (Reality) के अनुभव की वैज्ञानिक व्याख्या है भारतीय दर्शन में आचार्य सायण तथा वेदान्त आदि दर्शन उसी सत्यज्ञ के जिस विषय अनुभवों की वैज्ञानिक व्याख्या है । जिसका

मवाग रूप गीता आर उपनिषदो मे उपलब्ध होना है । उस सर्वांगपूर्ण म यह परस्पर विरोधी दिखार्ई देने वाले मत परस्पर पूरक हो जाते ह ।

तत्वक उन सभी विद्वानो का आभारी है जिनकी पुस्तको से उसे प्रस्तुत पुस्तक लिखने म सहायता मिली है । गुग्जनो की प्रेरणा आर मित्रा के सद्भाव के बिना तो यह काय पूर्ण होना सर्वथा कठिन था । विशेषत प्रा० रामनाथ कौल अध्यक्ष, दशन विभाग प्रयाग विश्वविद्यालय, डा० चन्द्रधर शर्मा, दर्शन विभाग वाशी विश्वविद्यालय डा० गदाधर दत्त, दशन विभाग प्रयाग विश्वविद्यालय तथा डा० भट्टाचार्य अध्यक्ष, दशन आर मनोविज्ञान विभाग मेरठ कालिज, न लेखक के इस प्रयास में रुचि दिखार्कर उमका उत्साहित किया है । लेखक इन सबका बड़ा आभारी है ।

७९, विजयनगर

रामनाथ शर्मा

मेरठ

विषय सूची

अध्याय	पृष्ठ संख्या
प्रथम	विषय प्रवेश १
	भारतीय दर्शन की विषयता १
	भारतीय दर्शनो के नवविचार का ६
द्वितीय	वेदों का दर्शन ९
	वैदिक विचार १२
	वैदिक दर्शन १५
तृतीय	वेद और उपनिषद् का दर्शन १९
	भारतीय दर्शन के आदि धार २२
	उपनिषद् की समस्याएं २
	उपनिषद् की प्रमाणियाँ ३
	नव विचार का विकास ३३
	पञ्च नव का स्वरूप ३७
	ब्रह्म ३७
	जीव और आत्मा ४
	अज्ञान ४२
	ब्रह्मन और माया ४४
चतुर्थ	धीमहि भगवद्गीता ५
	गीता और उपनिषद् ५
	गीता का महत्त्व ५२
	मुख्य उपदेश ५४
	तत्त्व विचार ६१
पञ्चम	आदर्शिक दर्शन ६५
	प्रमाण विचार ६७
	तत्त्व की अप्रामाणिक है ७१
	तत्त्व विचार ७२
	ईश्वर का विचार ७७
	नीति विचार ७७
	भारतीय दर्शन में आदर्शिक मन का योगदान ७
षष्ठम	जीव दर्शन १
	ज्ञान और समक भव १
	परम ज्ञान ४
	स्वाध्याय ९
	जीव प्रमाण विचार ७
	तत्त्व विचार
	जीव तत्त्व
	अजीव तत्त्व

अध्याय

पृष्ठ संख्या

आस्थव तत्व	१०४
बन्ध तत्व	१०४
सवर तन्त्र	१०४
निर्जन्म तत्व	१०७
मोक्ष तत्व	१०८
कर्म का सिद्धान्त	१०९
मोक्ष के माध्यम	११०
ईश्वर के विषय में जैन का मत	१११
जैन तत्व विचार की आलोचना	११२
जीव तत्व	११८
जैनों का कर्म का सिद्धान्त	११५
बौद्ध दर्शन	११६
चार आर्य सत्य	११८
अष्टांग पथ	१२०
निर्वाण	१२५
प्रतीत्यसमुत्पाद	१२८
कर्म और पुनर्जन्म	१३०
अनात्मवाद	१३४
क्षणिकवाद	१३६
बौद्ध दर्शन के सम्प्रदाय	१४१
धार्मिक सम्प्रदाय	१४१
हीनयान तथा महायान	१४१
दार्शनिक सम्प्रदाय	१४३
वैभाषिक	१४४
सर्वास्तिवादी सम्प्रदाय	१४४
तत्व विचार	१४७
जगत् का विषयगत विभाग	१४८
जगत् का विषयगत विभाग	१४९
सांश्रान्तिक	१५०
तत्व विचार	१५१
प्रमाण विचार	१५२
तत्व विचार	१५३
महायान के दार्शनिक सम्प्रदाय	१५३
योगाचार अथवा विज्ञानवाद	१६१
सांख्य दर्शन	१६८
तत्व विचार (सतकार्यवाद)	१६८
प्रकृति	१७१
पुरुष या आत्मा	१७५
विक्रम का सिद्धान्त	१७८

सप्तम्

अष्टम्

नवम

माक	१८५
ईश्वर	१८८
प्रमाण विचार	१८
संक्षेप दर्शन की आलोचना	१९२
योग ब्रह्म	१९७
योग का मनोविज्ञान	१ ७
अष्टांग योग	२
योग में ईश्वर का स्थान	२ ४
एकाग्रता	२
ब्रह्म विचार	२
अपेक्ष	२
अनुमान	२१२
हेतुबोधन	२१७
उपमान	२२१
सम्बन्ध	२२१
कारण विवेचन	२२१
कार्य कारण सम्बन्ध	२२४
तत्त्व विचार	२२७
भार्या	२२७
अपवर्ग अथवा योग	२२९
ईश्वर	३
ईश्वर विरोधी दृष्टिनामा और उल्लास उल्लास	२३३
आलोचना	२३४
बैज्ञानिक दर्शन	२३४
ज्ञान विचार	२३४
पदार्थ विचार	२३६
द्रव्य	२३६
पुरुष	२३
वर्म	२४
आत्मत्व	२४१
विशेष	४
मनसाध	२४३
असाध	२४३
पदार्थ	४४
मृष्टि विचार	२४६
म्याम और वैज्ञानिक का सम्बन्ध	२४
आलोचना	४

अध्याय

पृष्ठ संख्या

आश्रय तत्व	१०४
बन्ध तत्व	१०४
सवर तत्व	१०५
निर्जरा तत्व	१०७
मोक्ष तत्व	१०८
दर्म का सिद्धान्त	१०९
मोक्ष के साधन	११०
ईश्वर के विषय में जैन का मत	१११
जैन तत्व विचार की आलोचना	११२
जीव तत्व	११८
जैनों का कर्म का सिद्धान्त	११५
बौद्ध दर्शन	११६
चार आर्य सत्य	११८
अष्टांग पथ	१२०
निर्वाण	१२५
प्रतीत्यसमुत्पाद	१२८
कर्म और पुनर्जन्म	१३२
अनात्मवाद	१३५
क्षणिकवाद	१३६
बौद्ध दर्शन के सम्प्रदाय	१४१
धार्मिक सम्प्रदाय	१४१
हीनयान तथा महायान	१४१
दार्शनिक सम्प्रदाय	१४३
वैभासिक	१४४
सर्वास्तिवादी सम्प्रदाय	१४४
तत्व विचार	१४७
जगत् का विषयगत विभाग	१४८
जगत् का विषयगत विभाग	१४९
सौत्रान्तिक	१५०
तत्व विचार	१५१
प्रमाण विचार	१५२
तत्व विचार	१५३
महायान के दार्शनिक सम्प्रदाय	१५३
योगाचार अथवा विज्ञानवाद	१६१
सांख्य दर्शन	१६८
तत्व विचार (सतकार्यवाद)	१६८
प्रकृति	१७१
पुरुष या आत्मा	१७५
विकास का सिद्धान्त	१७८

सप्तम्

अष्टम्

नवम

भारतीय दर्शन के मूल तत्व

प्रथम—अध्याय

विषय प्रवेश

भारतीय दर्शन को समझने के पूर्व दर्शन शब्द का अर्थ समझ लेना अत्यन्त आवश्यक है क्योंकि 'दर्शन' का अर्थ अंग्रेजी दर्शन की परिभाषा के 'फिलोसोफी' (Philosophy) से विस्तृत मिल है। फिलोसोफी को दर्शन कहते हैं ही उसके प्रति भारतीयों का दृष्टिकोण स्पष्ट हो जाता है। 'दर्शन शब्द दृष्ट' शब्द से करण अर्थ में 'स्फुट' अर्थवत् बना कर बना है। इसका अर्थ है 'मिथके होकर देखा जाय'। यह देखना स्मृतियों से भी हो सकता है और सूक्तों से भी जिन्हें विष्णु ऋषि, प्रजा ऋषि अथवा ज्ञान ऋषि भी कहा गया है। स्मृत और सूक्त दोनों ही प्रकार के पुरातन दर्शन शास्त्र के विषय हैं और परम तत्त्व को प्राप्त करने के लिए दोनों का साक्षात्कार आवश्यक है। अतः 'दर्शन' शब्द का प्रयोग स्मृत और सूक्त भौतिक और आध्यात्मिक दोनों ही अर्थों में किया गया है। व्यावहारिक दृष्टि से इन तत्त्वों को सिद्ध करने वाले तर्क और विषय का अध्ययन करने वाली मुक्तियाँ भी 'दर्शन' शब्द के अन्तर्गत आ जाती हैं। इसी अर्थ में आचार्य दर्शन और दर्शन श्रवण कहा जाता है। परन्तु अन्त में सत्यता सभी भारतीय दर्शन सूक्त परम तत्त्व के साक्षात्कार को ही 'दर्शन' मानते हैं। यही आध्यात्म साक्षात्कार अर्थ और नीति शास्त्र का परम लक्ष्य है। इसी में 'फिलोसोफी' की परम परिधि है।

भारतीय दर्शनों की विशेषताएँ

दर्शन वेदकाल और संस्कृति की पृष्ठभूमि में धारणत सत्य का साक्षात्कार है। वे धारणत सत्य वेदकाल के अन्तर्गत से परे होकर भी उसी के आचरण में प्रकट होते हैं। अतः सूक्तयुक्त विद्वानों में एकत्र होते हुए भी

अध्याय

पृष्ठ संख्या

त्रयोदश

मीमांसा दर्शन

२४३

प्रमाण विचार

२४३

प्रामाण्यवाद

२४९

अन्ति ज्ञान

२६१

तत्त्व विचार

२६२

धर्म विचार

२६४

आलोचना

२६७

चतुर्विंश

अद्वैत दर्शन

२६९

प्रमाण विचार

२६९

तत्त्व और श्रुति का सम्बन्ध

२७१

तत्त्व विचार

२७३

ब्रह्म

२७३

ईश्वर

२७९

आत्मा

२८४

जगत विचार (अध्यास)

२९०

अध्यास की परिभाषा

२९१

मायावाद

२९४

क्या माया अम मात्र है

२९८

माक्ष विचार

३०२

पञ्चदश

विशिष्टाद्वैत दर्शन

३०७

प्रमाण विचार

३०७

तत्त्व विचार

३०८

चित् तत्त्व

३०८

अचित् तत्त्व

३१२

माया या अविद्या की आलाचना

३१४

ब्रह्म और ईश्वर

३१६

साधन विचार

३१८

विशिष्टाद्वैत दर्शन की आलाचना

३२१

शुद्धि पत्र

पृष्ठ संख्या

अशुद्ध

शुद्ध

१

प्रज्ञा

प्रज्ञा

१४

कृत

कृत

- प्रो मैक्समुलर के सुझावों में भारत में दर्शन ज्ञान के लिए नहीं बल्कि उस सर्वोच्च तत्त्व के लिए या बिल्के लिए मनुष्य इस जीवन में चेष्टा कर सकता है।^१ भारतीय दर्शन में ज्ञान का सर्व जीवन का दिव्य रूपान्तर और सांसारिक दुखों से छान्दारा पाना है। आर्थात् को छोड़कर सभी धार्मिक और गार्मिक भारतीय धार्मिक मोक्ष को ही जीवन का सर्व मानते हैं। इस मोक्ष का निश्चित स्वरूप सभी मतों में बड़ा बहुत भिन्न-भिन्न है। परन्तु इस बात पर सभी सहमत हैं कि मोक्ष से संसार के दुखों से छटकाय मिल जाता है और मनुष्य अज्ञान के बन्धन से छूट जाता है। यह मोक्ष बीति और चर्य से परे एक आध्यात्मिक अवस्था है।
- अतः इस सिद्धान्त पर सभी भारतीय दर्शन एक मत हैं कि दुःख और बन्धनों का कारण मानव वा अज्ञान है। यह अज्ञान केवल शैक्षिक ही नहीं बल्कि आध्यात्मिक और मनोवैज्ञानिक भी है। बुद्ध के चार आर्य सत्य और संकर का बड़ीत वेदान्त इसी अज्ञान को दूर करने की चेष्टा करते हैं। यह अज्ञान संसार का स्वभाव है। अतः संसार के दुखों से छटकाय पाने के निम्नै इस अज्ञान से मुक्ति अवधारणक है।
- मनोवैज्ञानिक और आध्यात्मिक अज्ञान से छूटकारा पाने के लिए सभी भारतीय दर्शन किसी न किसी प्रकार के अभ्यास अथवा योग की आवश्यकता को मानते हैं। पातञ्जलि योग का अष्टांग पञ्च तत्त्वस्य सभी भारतीय दर्शनों में न्यूनाधिक रूप में अपनाया गया है। नम नियम आसन समाधि निदिध्यासन आदि का अभ्यास अज्ञान को दूर करने के लिए आवश्यक माना जाता था। ज्ञान के अनुसार जीवन का रूपान्तर साधना का विषय है। भारतीय दर्शनों में निश्चय ज्ञान पक्ष पर जोर है तथा ही साधना पक्ष पर भी जोर दिया गया है। यह अभ्यास केवल विरोधार्थक न होकर रचनात्मक भी था। वास्तव में भारतीय धार्मिकों ने ज्ञान प्राप्ति में शरीर, मन और बुद्धि सभी की साधना पर जोर दिया है। अतः भारतीय धार्मिकों ने मानव मनोविज्ञान की बड़ी सूक्ष्म और विषय व्याख्या की है। बुद्ध के सिद्ध पातञ्जलि छकर और रामानुज
७. भारतीय दर्शन मनो- प्रभूत सभी धार्मिकों न दर्शन क मनोवैज्ञानिक वस वैज्ञानिक तथ्यों पर पर काफी चार दिया है। योग की भिन्नार् सांकेतिक आपाति है और मानसिक व्याधिषो को दूर करके चित्त को स्थिर

प्रत्येक देश के दार्शनिक मतों में उस देश की संस्कृति की गहरी छाप रहती है। भारतीय दार्शनिक मतों में कुछ आस्तिक अथवा वेदों में विश्वास करने वाले और कुछ नास्तिक अथवा वेदों में न विश्वास करने वाले हैं। वेद विरोधी दर्शनों में चार्वाक, जैन और बौद्ध की गिनती है। वेदानुकूल आस्तिक दर्शनों में भी दो प्रकार के मत हैं यथा वैदिक विचारों से उत्पन्न मीमांसा और वेदान्त और लौकिक विचारों से उत्पन्न सांख्य, योग, न्याय तथा वैशेषिक आदि। इनमें भी वैदिक विचारों से उत्पन्न दार्शनिक मतों के दो भेद किये जा सकते हैं यथा कर्मकाण्ड पर आधारित मीमांसा और ज्ञानकाण्ड पर आधारित वेदान्त। इस विशेष भेद के होने पर भी भारतीय दर्शनों में निम्नलिखित सामान्य विशेषताएँ हैं—

सभी भारतीय दर्शन आत्मा में विश्वास करते हैं और उसके यथार्थ स्वरूप की खोज करना चाहते हैं। आत्मा की खोज ही उपनिषद् से लेकर सांख्य, योग, न्याय वैशेषिक, और वेदान्त की दार्शनिक जिज्ञासा का लक्ष्य था। यही आध्यात्मिक लक्ष्य ही भारतीय दर्शनों की नीति शास्त्र और धर्म के क्षेत्र से ऊपर उठता है। प्रो० हिरियाना के कथनानुसार 'दूसरे शब्दों में, भारतीय दर्शन का लक्ष्य नीति शास्त्र से भी उतना परे है जितना कि तर्क शास्त्र से।'^१

अतः भारतीय दर्शन का लक्ष्य मानसिक जिज्ञासा की शान्ति न होकर जीवन की चरम समस्याओं का हल करना है। वह जीवन में ही उत्पन्न होता है और जीवन में ही पलता है। भारतीय दर्शन के महान्तम ग्रंथ गीता, और उपनिषद् जन साधारण से दूर नहीं है। भारतीय दर्शन जन-जीवन का दर्शन है।

परन्तु भारतीय दार्शनिक भौतिक जीवन से सतुष्ट नहीं थे। वास्तव में सासारिक जीवन से आध्यात्मिक असतोष में ही भारतीय दर्शन की उत्पत्ति हुई। उसका लक्ष्य जीवन का वैधी रूपान्तर था। आध्यात्मिक असतोष का यह अर्थ नहीं है कि भारतीय दर्शन निराशावादी अथवा पलायनवादी हो। ससार के दुःखमय पक्ष पर सर्वाधिक वल देने वाले गौतम बुद्ध ने भी अन्त में अष्टांग पथ के रूप में उस दुःख से छुटकारा पाने का सन्देश दिया है। अतः निराशावाद में प्रारम्भ होकर भी भारतीय दर्शन आशावाद और आनन्द की ओर बढ़ता है।

करने में आज भी अद्वितीय हैं। वेदांत में जागृत, स्वप्न और सुषुप्ति एवं तुरीय अवस्थाओं तथा चैतन्य के स्वरूप का सूक्ष्म विश्लेषण किया गया है। भारतीय दर्शन जीवन के अनुभव पर आधारित था। अतः दार्शनिकों ने अनुभवों की सूक्ष्म मनोवैज्ञानिक छान बीन की है।

भारतीय दर्शनों की सबसे अधिक महत्वपूर्ण सामान्य विशेषता यह है कि उनमें धर्म और दर्शन की समस्याओं में बहुत अधिक भेद नहीं किया गया है। भारत में धर्म शब्द का प्रयोग बड़े व्यापक अर्थों में किया गया है। वास्तव में यहाँ धर्म और दर्शन दोनों का ही सक्ष्य जीवन का रूपान्तर और सांसारिक दुखों से मोक्ष था। हैवेल (Havell) के अनुसार "भारत में धर्म विश्वास नहीं है बल्कि आध्यात्मिक विकासताओं की विभिन्न अवस्थाओं और जीवन की भिन्न-भिन्न परिस्थितियों के अनुरूप मानव व्यवहार का एक क्रियात्मक सिद्धान्त है।"^१

भारतीय दर्शनों में मानव, प्रकृति और ईश्वर के बीच कोई गहरी खाई नहीं है। दर्शन के सिद्धान्तों का मूल्यार्कन जीवन की कसौटी पर किया जाता था और धार्मिक सिद्धान्तों को बुद्धि और आध्यात्मिक अनुभव की तुलना पर तोला जाता था।

धार्मिक होते हुए भी भारतीय दर्शनों में स्वतंत्र रूप से सत्य की खोज की गई है। ससार के दर्शन के इतिहास में जितने भी मत-मतान्तर आज तक हुए हैं वे किसी न किसी रूप में भारतीय दर्शनों में मिल सकते हैं। शास्त्रार्थ की प्रथा से प्रत्येक भारती, दार्शनिक को अपने सिद्धान्तों की सबल तर्कों पर पुष्ट करके अन्य मतों का खंडन करना पड़ता था। अतः भारतीय दर्शनों में तर्क शास्त्र और प्रमाण शास्त्र का समुचित विकास हुआ है। बौद्धिक होते हुए भी भारतीय दार्शनिक समन्वयवादी हैं। कहीं भी उन्होंने जीवन के किसी एक पक्ष पर अत्यधिक जोर नहीं दिया है। व्यक्तिगत साधना का विषय होने पर प्रत्येक दर्शन में लोभ कल्याण का ध्यान रखा गया है। शंकर, बुद्ध और महावीर आदि महान दार्शनिक ही नहीं बल्कि महान समाज सुधारक भी थे। वास्तव में भारतीय दर्शनों का ध्येय व्यक्तिगत मोक्ष मात्र न होकर समानता का आध्यात्मिक रूपान्तर करना भी था। इस रूपान्तर में उन्होंने आध्यात्मिक के साथ साथ पारौरीक और मानसिक पक्ष पर भी जोर दिया है। दार्शनिक सिद्धान्तों में भी जब यभी किसी एक सिद्धान्त का अत्याधिक प्रचार

हुआ तो उसके प्रतिवाची पक्ष की भी स्थापना हुई। अङ्गुवार, आम्मात्म, वाव ईतवार, अईतवार, ईतार्ईतवार, दिशिध्माईतवार इत्यादि मिश्र-निरुद्ध शार्ङ्गिक सिद्धान्तों की क्रिया प्रतिक्रिया के बीच भारतीय दर्शन सर्वत्र प्रवर्धित रहा।

परन्तु परस्पर तर्क वितर्क करते हुए भी सभी भारतीय दर्शनों में वैद,

बीदा और उपनिषदों में समान रूप से आत्मा

१. मृत में आत्मा और विश्वास है। सभी आस्तिक दर्शनों ने श्रुति और विश्वास को प्रमाण माना है यद्यपि वह श्रुति प्रमाण सत्य नहीं

बल्कि अपेक्षानुभूति के उत्पन्न पर आधारित था। वास्तव

में वैद दृष्टा श्रुतियों के अपरोक्षानुभूति-अभ्युपगम के बंधन में थे। पुरुषार्थमीन दर्शन में इसी आत्मा के कारण सभी भारतीय दर्शनों में एक प्रकार का क्रम विद्यमान है। परन्तु श्रुति को प्रमाण मानने का सर्वत्र जगत् अज्ञा नहीं है। अङ्कुर जैसे शार्ङ्गिक भी जो कि अपने को केवल ठिकानदार करते थे श्रुति में परस्पर विरोध होने पर तर्क का सहारा देने का समर्थन करते हैं।

भारतीय दर्शन जिस प्रकार मानव जगत में नैतिक व्यवस्था देखता है

उसी प्रकार नीतिक जगत में भी आत्मत नैतिक

११. श्रुति, कर्म और व्यवस्था में विश्वास करता है। इस शार्ङ्गमीन नैतिक पुनर्जन्म न विश्वास व्यवस्था की ही पेशों में श्रुति कहा गया है। नीमाका

में इसी का नाम 'अपुर्ब' है। व्यापकवैधेयिक में इसी

को अपुष्ट कहा गया है। इसके अनुसार वैदता भीम-मानी और गृह नक्षत्र सभी एक शार्ङ्गमीन व्यापक नैतिक व्यवस्था पर चरते हैं। यही नैतिक व्यवस्था व्यक्ति के जीवन में 'कर्म' के सिद्धान्त द्वारा प्रकट की जाती है। 'ग्राम' सभी भारतीय शार्ङ्गिक कर्म के सिद्धान्त को मानते हैं। कर्म के सिद्धान्त के अनुसार वर्माधर्म इत्यादि कर्म-फल उत्पन्न करने के सर्वत्र वृद्धित रहते हैं और इसी जीवन की गटनाओं की परिभाषित करते हैं इस प्रकार संसार एक रंगमंच के समान है जिस पर सभी को अपने कर्मानुसार निश्चित पाठ बजा करना पड़ता है। कर्म के जीवन से जूटने का नाम ही मोक्ष है और भिन्न-भिन्न दर्शनों में इस मोक्ष प्राप्ति की अनेक विधियाँ बताई गई हैं। कर्म के सिद्धान्त के साथ ही पुनर्जन्म का सिद्धान्त भी गया हुआ है। कर्म के बन्धनों के कारण आत्मा को बार बार शरीर धारण करना पड़ता है। मोक्ष होने पर ही पुनर्जन्म से छुटकारा मिलता है। ध्यान रहे की शार्ङ्गिक उपरोक्त सभी सिद्धान्तों के विरुद्ध है जगत् भारतीय दर्शन की विशेषताएँ जगत् जगत् नहीं होती। अन्य सभी भारतीय दर्शनों में अपरोक्ष विशेषताएँ श्रुतिविक रूप में पाई जाती हैं।

भारतीय दर्शन के तथाकथित दोष

भारतीय दर्शन की अन्तरंग विचारधारा से अनभिज्ञ कुछ पाश्चात्य विद्वानों ने भारतीय दर्शन को निराशावादी बतलाया निराशावाद है।^१ निराशावाद का अर्थ है सासारिक जीवन को

दुःखमय समझना। भारतीय दर्शन इस अर्थ में निराशावादी अवश्य है कि वह भौतिक ससार की वर्तमान परिस्थितियों के प्रति असन्तोष उत्पन्न होता है। ससार दुःखमय है। भोग से सस्कार और सस्कार से भोग, इस चक्र में पड़कर मानव को कभी शान्ति नहीं मिल पाती। भारतीय दार्शनिक ससार की इस दुःखमय अवस्था का विप्लेपण करते हैं। परन्तु यदि इसी का नाम निराशावाद है तो ससार के सभी दर्शन निराशावादी हैं क्योंकि वर्तमान से असन्तोष के बिना दर्शन की उत्पत्ति नहीं हो सकती। वास्तव में इस प्रकार के निराशावाद जीवन की प्रगति के लिए अत्यावश्यक है। प्रो० बोसाके (Bosanquet) लिखते हैं—“मैं आशावाद में विश्वास करता हूँ परन्तु मैं साथ ही कहता हूँ कि कोई भी आशावाद तब तक उपयोगी नहीं है जब तक वह निराशावाद के साथ चलकर उससे परे न पहुँचे। मेरा विश्वास है कि यही जीवन की वास्तविक प्रेरणा है और यदि कोई उसको खतरनाक और पाप के प्रति अनुचित आत्मसमर्पण समझता है तब मेरा उत्तर है कि पूर्णता का पुट लिए हुए प्रत्येक सत्य के व्यवहार में अपने खतरे हैं।”^२ वास्तव में जीवन के परम श्रेय के विषय में भारतीय दर्शन नितान्त आशावादी है। सभी भारतीय दर्शनों का लक्ष्य मोक्ष है और मोक्ष का अर्थ ससार से पलायन अथवा मृत्यु नहीं बल्कि जीवन का रूपान्तर साधन है जिससे मनुष्य ससार के दुःख कष्ट और मोहमाया से वचकर अपने यथार्थ रूप को जानकर नित्य आनन्द का जीवन व्यतीत कर सके। आध्यात्मिकता का लक्ष्य दुःखवाद नहीं बल्कि आनन्द है।^३ डा० राधाकृष्णन के शब्दों में “भारतीय विचारक,

१ (अ) “निराशावाद समस्त भारतीय भौतिक और आध्यात्मिक जीवन से व्याप्त है।” —लार्डरोनल्डशे (Ronaldshay)

“India, A Birds Eye-view,” P 313

(ब) “यदि यह मान भी लिया जाय कि उपनिषद आनन्द के सिद्धान्त का उपदेश देते हैं तो भी भारतीय का आनन्द एक घीज है और ईसाई का दूसरी, पहला नास्तिवाचक है और दूसरा अस्तिवाचक।

—उर्कहार्ट (Uiquhart), Upanishads and Life, P 69-70

२ Social and International Ideals, P 43

३ यह समझना कठिन है कि अहं से व्याप्त जगत कभी भी निराश्व-मय कैसे दिखाई पड़ सकता है” —ओल्डनवर्ग (Oldenverg)

वहाँ तक है सांसारिक व्यवस्था की त्राप और बलव्य समझते हैं वहाँ तक विरापावसी हैं परन्तु वे आशावादी भी हैं क्योंकि वे अनुभव करते हैं कि इन्हें निवृत्त कर राज्य के राज्य में जाने का मार्ग है जो कि शिव भी है।^१

भारतीय दर्शन में प्राचीन परम्परा के लिए सर्वश्रेष्ठ एक आधार का नाम रखा है। अधिकांश धार्मिकों ने श्रुति को प्रमाण स्वीकारा है। वेद उपनिषद् और गीता के वाक्यों का प्रमाण रूप में प्रयोग किया गया है। इसी कारण कुछ लोग भारतीय दर्शन को स्वीकारा समझते हैं। परन्तु ऐसा समझने वाले अधिकांश भारतीय दर्शनों की विचारवादा के प्रति बहाना ही प्रदर्शित करते हैं। यह सत्य है कि भारतीय दर्शन के इतिहास में कभी-कभी ऐसा काल भी आया जब कि विरुद्धाचारविचार और बुद्धि एवं दर्शन की आत्मा एवं भी गई परन्तु ऐसे सभी अवसरों पर शीघ्र ही धार्मिक प्रतिक्रियाएँ प्रारम्भ हुईं और आध्यात्मिक विचारवादा फिर स्वीकृति के बलब से स्वतन्त्र होकर चलने लगी। वास्तव में वेद, उपनिषद् और गीता पर आस्था की स्वीकार नहीं कहा जा सकता। इन ग्रंथों में बुद्धि श्रुतियों के व्यक्तिगत अनुभव संश्लेष है जो कि इस व्यवस्था पर पूर्णतः प्रत्येक व्यक्ति अनुभव कर सकता है। दूसरे सब कभी इन अनुभवों में परस्पर विरोध दिखाई पड़ा है। तब भारतीय धार्मिकों ने बुद्धि और श्रुति का सहारा लिया है। टीकाकार कहते हैं हुए भी संकर, रामानुज मम्म निम्बार्क इत्यादि महान धार्मिकों ने श्रुति को अपने-अपने अनुभव के बुद्धिकोण से देखकर एक दूसरे से भिन्न रहन दर्शन सिद्धान्त स्थापित किये हैं। इस परम्परा के प्रति इस आस्था के भारतीय दर्शनों में एक सुमत्ता और कम दिखाई पड़ता है जो कि किसी भी दर्शन के लिए नीरव की बात है।

फर्ग्युसन (Farguhar) के अनुसार "हिन्दू विचारवादा की सीमाओं में बचार्थ रूप में कोई नैतिक दर्शन नहीं है।"^२ भारतीय नीति की अपेक्षा दर्शनों में अधिकतर नैतिक स्तर को सर्वोच्च स्थापित नहीं किया गया है। आध्यात्मिकता की अवस्था की नीति और धर्म से भी परे माना गया है। मुख्य मुख्य नीति और नीति के बलब से परे होते हैं। लोक अभिमत अनुचित की सीमाओं से परे है। अतः यह सत्य है कि भारतीय दर्शनों का लक्ष्य नीति से परे था। परन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि इनमें नीति की अपेक्षा की गई है। इस बात को समझने के लिए

१ Indian Philosophy Vol I P 50

२ Hibbert Journal, October 1921 P 24

“अधिकारी भेद” के सिद्धान्त को समझना अत्यावश्यक है। आध्यात्मिक जीवन के विकास में पूर्णता की स्थिति पर पहुँच कर मनुष्य को उचित अनुचित का सकल्प करने की आवश्यकता नहीं रह जाती क्योंकि उसका स्वभाव ही ऐसा बन जाता है कि अशुभ कर्म उसके लिए असंभव है। परन्तु उससे पूर्व नैतिकता का विकास रखना सभी दार्शनिक सिद्धान्तों में आवश्यक माना जाता है। जैन, बौद्ध, वेदान्त, सांख्ययोग आदि सभी दर्शनों में विभिन्न नैतिक नियमों की विषद व्याख्या की गई है। अतः भारतीय दर्शन में नीतिशास्त्र को सर्वोच्च ही नहीं परन्तु समुचित स्थान अवश्य प्रदान किया गया है।

रूढ़िवादिता के दोष के साथ-साथ भारतीय दर्शन में गतिहीनता अथवा स्थिरता का ढोल भी बतलाया गया है। परन्तु केवल
 गतिहीनता इसी कारण ही भारतीय दर्शनों को गतिहीन नहीं बतलाया जा सकता कि प्राचीन काल से लेकर आज

पर्यन्त सभी भारतीय दार्शनिकों के विचार गीता और उपनिषदों की विचार-धारा पर आधारित हैं। वैज्ञानिक सिद्धान्तों के परिवर्तन और प्रगति के साथ-साथ दार्शनिक सत्यों में ही नहीं बल्कि उनके स्वरूप में परिवर्तन आता है। दार्शनिक तत्व शाश्वत हैं और उनका श्रुति तथ्य न होकर अन्तरदृष्टि है अतः वैज्ञानिक प्रगति के साथ-साथ दार्शनिक सत्य परिवर्तित नहीं होते। तभी तो गीता और उपनिषद आज भी उसी प्रकार सजीव और प्रेरणा देने वाले हैं। परन्तु यदि प्रगतिशीलता का अर्थ शाश्वत सत्यों को देशकाल के परिवर्तन के साथ नया जामा पहना देता है तो भारतीय दर्शन अवश्य प्रगतिशील है। शंकर, रामानुज और श्री अरविन्द आदि सभी दार्शनिकों ने गीता और उपनिषद की अपने-अपने दृष्टिकोण से व्याख्या की। निस्संदेह भारतीय दर्शन के इतिहास में कुछ कालों में प्रगति अत्यन्त मन्द अथवा लगभग स्तब्ध रही परन्तु आदि से आज तक देखने पर उसे प्रगति हीन अथवा स्थिर नहीं कहा जा सकता। बौद्ध, जैन, न्याय वैशेषिक, सख्या योग और वेदान्त के दार्शनिकों ने अपने-अपने पक्ष की व्याख्या करते हुए सभी अन्य विपक्षी मतों का खंडन किया है। इस विषय के विशाल साहित्य पर एक दृष्टि डालने से यह तथ्य स्वयं स्पष्ट हो जाता है। वास्तव में भारतीय दर्शन पर लगाये हुए अधिकांश आरोप एकांगी हैं और अज्ञान के परिचायक हैं। हर्ष का विषय है कि अब इनमें से अधिकांश आरोपों की निर्मूलता सिद्ध हो चुकी है।

द्वितीय—अध्याय

वेदों का दर्शन

सांसारिक दुःखों के कारण सर्वमान्य जीवन के प्रति अंततः प्रसन्नता में राष्ट्रीय वर्चस्व की उत्पत्ति हुई। अतः राष्ट्रीय वर्चस्व उत्तमा ही प्राचीन है जिसकी कि मानव की सांसारिक दुःखों की अनुभूति। इस दुःख से मोक्ष प्राप्त करना ही भारतीय वर्चस्व का परम ध्येय (Ultimate End) था। दुःख का कारण अज्ञान है। अतः इस परम ध्येय की प्राप्ति के लिए वही साधना की आवश्यकता थी वही ज्ञान की अनिवार्यता। वेद का अर्थ 'ज्ञान' है और वर्चस्व का अर्थ इस ज्ञान का साक्षात्कार है। वेद मानव ज्ञान के प्राचीनतम अभिलेख हैं।

वेद भारतीय वर्चस्व के प्राचीनतम प्रमाण हैं। उपस्था के द्वारा 'अमय-ज्योति' के रूप में परम सत्य का साक्षात्कार करके भारतीय वर्चस्व के ऋषिओं ने उसको वेद सच्यों के रूप में अभिव्यक्त प्राचीनतम प्रमाण किया। परम सत्य की वास्तविक अनुभूति पर आधारी होने के कारण इनमें ऋषिदा की अपनी वैयक्तिकता नहीं है। अतः वेद 'अनीक्य' कहें जाते हैं अर्थात् ऋषिों के माध्यम से स्वयं परम सत्य ही वेदों के सच्यों के रूप में अभिव्यक्त हुआ है। इसीलिए वेदों को परम सत्य माना गया और भारतीय आस्तिक वर्चस्व ने उन्हें प्रमाण के रूप में माना। वेद को 'भूति' भी कहते हैं क्योंकि यह अनादिकाल से मुख दिव्य की परंपरा में अभिव्यक्त रूप में सुरक्षित रहा है।

पारबाल्य विद्वान विल्सन (Wilson) के शब्दों में 'प्राचीन विचारवाच में जो कुछ महत्वपूर्ण है वेद हमें उन सब के विषय वेद अनेक विषयों के में पर्याप्त सूचना देते हैं।' वेदों में आदिशानीय मानव जीवन के सभी पक्षों का वर्णन है। वे वर्चस्व के साथ ही साथ वर्चस्व कर्मकाण्ड आदि से लेकर अधिकांश विद्वानों के भी आदि स्रोत हैं। वे कोई सांस्कृतिक ग्रन्थ नहीं हैं जिनमें केवल आध्यात्मिक विचार हों। इनमें लौकिक अलौकिक सभी विषयों का ज्ञान प्राप्त पड़ा है। साथ के लिए कर्म मानवक है। अतः वेदों में कर्मकाण्ड का विस्तृत विवरण है।

स्थूल रूप में वेद चार हैं यथा ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद और अथर्ववेद । प्रत्येक वेद के तीन भाग हैं—मन्त्र, ब्राह्मण और उपनिषद् । मन्त्रों में मन्त्र 'संहिता' कहलाते हैं । ब्राह्मणों में ब्रह्मसूत्र है । उपनिषद् और आण्यक में दार्शनिक विचार हैं । आण्यक ब्राह्मण और उपनिषदों के बीच में आते हैं । प्रथम तीन वेदों में नाग, रूप और भाषा के माय-माय वस्तु विषय भी मिलता जुलता है अथर्ववेद इनमें भिन्न है । उसमें अनेक बातों का ऐतिहासिक विवरण है । परन्तु स्थूल रूप में चार होते हुए भी वस्तुतः वेद एक ही हैं । ^१ 'अभय ज्योति' नित्य और एक है, इसी प्रकार वेद भी नित्य और एक हैं ।

वैदिक मन्त्रों की व्याख्या के विषय में पूर्व और पश्चिम के अनेक विद्वानों ने भिन्न-भिन्न मत उपस्थित किये हैं । इनमें से मुख्य

वैदिक मन्त्रों की निम्नलिखित हैं —

विभिन्न व्याख्याएँ

(१) प्रकृतिवादी (Naturalistic) व्याख्या—

प्रसिद्ध भारतीय टीकाकार सायण वेदमन्त्रों को देवताओं की प्राकृतिक शक्तियों के रूप में व्याख्या करता है । वेद आदिम धर्म के प्रतीक हैं । उनका धर्म प्रकृति पूजा (Nature worship) है । आधुनिक पादचास्य विद्वान भी इसी मत की पुष्टि करते हैं । प्लाईडेर (Pfeiderer) "ऋग्वेद की आदिम वाल सुलभ सरल प्राथना" का जिक्र करता है । डा० राधाकृष्णन के अनुसार "स्थूल रूप से हम कह सकते हैं कि ऋग्वेद एक अकृत्रिम (Unsophisticated) युग का प्रतिनिधित्व करता है । अधिकांश मन्त्र सरल और अकृत्रिम हैं और वाद की कृत्रिमता से मुक्त मन की धार्मिक चेतना की अभिव्यक्ति करते हैं ।"^२

(२) ब्लूमफील्ड (Bloomfield) इत्यादि अन्य विद्वानों के अनुसार ऋग्वेद के मन्त्र एक आदिम जाति की बलिदान विधियों की रचनाएँ हैं जो कि कर्मकाण्ड की अत्यधिक महत्त्व देती थी । वेद में वर्णित देवी देवता आदि यज्ञादि की विविध वस्तुओं के प्रतिनिधि हैं । यही कारण है कि वे अधिक गहन नहीं हैं ।

(३) बर्गाइन (Bergaigne) के अनुसार समस्त वैदिक मन्त्र रूपक (Allegory) हैं । मन्त्रों में वर्णित देवी देवता इत्यादि सामाजिक रीति-रिवाजों को चिह्नात्मक (Symbolical) रूप से प्रकट करते हैं ।

१ घायु पुराण, ६१—१०४, महाभारत, शान्ति पर्व, २३१—५६—५८

२ History of Indian Philosophy, Vol I, P 69

(४) पिक्टेट (Pictet) का विचार है कि ज़म्वेय के भावों में एकेश्वरवाद (Monothelism) का चाहे वह जिसना भी अस्पष्ट और आदिम रूप में क्यों न हो। ज़मेक देवी देवताओं का वर्णन होने पर भी वैदिक मंत्रों में एक देवता की ओर प्रवृत्ति मिलती है। ज़मेक मंत्रों में 'देवादिदेव' का जिक्र मिलता है। इसका अर्थ है कि वेदों के अनुसार एक परमेश्वर है और अन्य सब अर्थ देव। रॉथ (Roth) और त्थामी दूयानन्द सरम्भती भी इस मत के समर्थक हैं।

(५) राजाराम मोहन राय के विचार में वैदिक देवतालय "एक परमदेव के पुत्रों का आत्मालिङ्ग (Alligorical) रूप से प्रतिनिधित्व करते हैं। मंत्रों के भिन्न-भिन्न देवी देवता एक देव के विभिन्न पक्ष हैं जो कि कभी कभी 'महेश्वर' भी कहा गया है।

(६) श्री अरविन्द के अनुसार वेदों में रहस्यवादी वर्णन और मृत्त सिद्धान्त भरे हुए हैं। मंत्रों के देवी देवता मनोवैज्ञानिक प्रक्रियाओं के चिह्न हैं। सूर्य बुद्धि का चिह्न है अग्नि मकन्य का चिह्न है और चीम अनुभूति का चिह्न है। वेद प्राचीन यूनान के ऑरफिक (Orphic) और एलेक्सिनिज (Eleusian) मंत्रों के समान रहस्यारमक वर्ण हैं। श्री अरविन्द के अपने सन्तों में श्री ओ सिद्धान्त उपस्थित करता है वह यह है कि ज़म्वेय स्वयं एक महान अविलोक है जो कि मानव विचार के उस आदि काल के हमारे पास बना है जिसके ऐतिहासिक एलेक्सिनिज और ऑरफिक रहस्य अतकल अवलप ने जिस काल से आदि का आत्मालिङ्ग और मनोवैज्ञानिक ज्ञान कुछ कारणों से चिनकी कि अब निश्चित करना कठिन है, चिह्नो के। पूर्व और वीतिक रूप के आवरण में छिपा दिया गया था जो कि भ्रष्टो से अर्थ की छिपा सेते थे और वीक्षकों को प्रकट कर देते थे।^१

उपरोक्त सभी मत बाह्य रूप से परस्पर विरुद्ध दिखलाई देने पर भी भिन्न दृष्टिकोण से एक ही सत्य को देखते हैं। वे सभी दृष्टीगत सभी अर्थ आधिक सत्य हैं क्योंकि वेदों में सभी मंत्र न तो एक आधिक सत्य हैं ही अर्थ के बनाए हैं और न उनका अर्थ और प्रयोग ही एक है। अतः इनमें से किसी भी मत को पूर्ण सत्य नहीं माना जा सकता। वेदों में जहाँ रचन और वर्ण हैं वहाँ विज्ञान और जाहू टोना भी है। वेदों का कोई एक विषय नहीं है। वे ज़मेक विषयों के ज्ञान के बंधार हैं। अतः सभी मंत्रों की एक ही व्याख्या नहीं की जा सकती। मानव आदि की उस आदि काल के वर्णन में उत्कृष्टीन ऐति-

हासिक और सामाजिक वातावरण को ध्यान में रखते हुए वेद मंत्रों का जो सीधा अर्थ प्रतीत होता हो वह समझना ही अधिक उपयुक्त है ।

दार्शनिक विचार

वैदिक ऋषि संसार के दुःखों से पूर्णतः परिचित थे । एक ओर जहाँ उन्हें प्रकृति के स्वाभाविक व्यापारों को देखकर उनके परम श्रेय ज्ञान और रहस्य को जानने की जिज्ञासा होती थी वहाँ दूसरी सुख ओर उन्हें सासारिक दुःखों से छूटने की भी अभिलाषा थी । अतः परम ज्ञान के साथ साथ परम सुख की खोज वेदों का लक्ष्य है । वैदिक ऋषियों को मृत्यु से भी भय था । अतः उन्होंने दीर्घ जीवन के लिये देवताओं से प्रार्थना की है ।^१ उन्हें यह मालूम था कि किस प्रकार की उपासना से कौन सी शक्ति प्रसन्न होती है । उपासना के द्वारा मनोरथ की सिद्धि में उन्हें पूर्ण विश्वास था ।^२ सुख, दुःख, ज्ञान, अज्ञान, नित्य, अनित्य, अजर, अमर, अभय, इहलोक, परलोक इत्यादि के ज्ञान से वे 'अभय-ज्योति' स्वरूप परमात्मा के ज्ञान के इच्छुक थे । इसके लिये और परम सुख की प्राप्ति के लिए उन्होंने देवताओं से प्रार्थना की है । परम तत्त्व के ज्ञान के लिये जिज्ञासु अभिमान का परित्याग करके भक्ति सहित आत्म समर्पण काट देता है—यथा 'हे आदित्य । मुझे दाहिने और बाएँ का ज्ञान नहीं है और (ज्ञान के बिना) मैं मूढ़ और हतोत्साह हो गया हूँ । यदि आपकी कृपा हो तो मैं अवश्य ही उस 'अभय ज्योति' को प्राप्त कर सकता हूँ ।'^३ ज्ञान और सुख की प्राप्ति जीवात्मा और परमात्मा के ऐक्य में ही हो सकती है । अतः वेदों के अनुसार भी 'अभय ज्योति' का साक्षात्कार ही परम श्रेय को पाने का एक मात्र साधन है ।

स्थूल रूप से वेद को कर्मकाण्ड और ज्ञानकाण्ड इन दो भागों में विभक्त किया गया है । ज्ञान काण्ड में आध्यात्मिक चिन्तन कर्मकाण्ड में अधिकार का तथा कर्मकाण्ड में उपासनाओं का विचार भेद है । ये उपासनाएँ अधिकारी के भेद से भिन्न-भिन्न व्यक्तियों के लिए अलग अलग बतलाई गई हैं । सभी कर्मों के करने का सभी को अधिकार नहीं है । अधिकार के बिना उपासना करने से विघ्न उत्पन्न होता है और प्रयत्न विफल होते हैं । अतः वेदों के अनुसार सबको अपने अपने अधिकार-भेद से काम तथा नैमित्तिक कर्म करना चाहिये । ज्ञान के साथ-साथ पवित्र आचरण तथा शुद्ध कर्मों का भी विचार

१ ऋग्वेद, १० १६४ ४, अथर्ववेद, ३ २ ४

२. ऋग्वेद, ८ १३ ६

३. ऋग्वेद, २ २७ १४ ।

आवश्यक है। परम तत्त्व की प्राप्ति के लिए तपस्याएँ, स्तुतियाँ पवित्र बाहार, मुक्त पान तथा निश्कल पवित्र विचार और अन्तःकरण की शुद्धि अत्यन्त आवश्यक है। शोध अथवा अभिमान शोध भूतता आदि विमलनीय कर्मों हैं। तथा अन्धे कर्म में विष्णु देने वाले देवनिम्नक और, दूसरों की उत्पत्ति न चाहने वाले ब्राह्मणों के द्वेषी तथा कृपण आदि और बुद्ध कर्म करने वालों से वैदिक ऋषि बना करते थे।^१ ऐश्वर्यात्मिक अभिचार औरि को नष्ट करने वाली चेष्टा तथा व्यभिचार आदि कर्म करने वालों की 'नारकीय बीज' कहते थे।^२ अन्धे आचरण करने वाले देवताओं की 'भूतवत' 'माधुर्या' 'सत्यपराध' 'सत्य वर्मा', 'सुतकर्मपातक' 'सुकुप कृष्ण' इत्यादि कहा जाता था।^३

वेद कर्मवाद को मानते हैं। 'सुप्रस्थिति' (अन्धे कर्मों का रसक), 'विद स्वधि' (अन्धे वर्मों के रसक) 'विदपनि' तथा कर्म का सिद्धान्त 'विस्वचर्यनि' (सुम और अमृष कर्मों के बुद्धि) 'विस्वस्य कर्मचो वर्ता' (सही कर्मों के आचार) आदि पदों का वेदों में देवताओं के विद्येवचो के रूप में प्रयोग हुआ है। कई मंत्रों में यह स्पष्ट कहा गया है कि धृष्ट कर्मों के करने से अमरत्व की प्राप्ति होती है। बीज अपने कर्मों के अनुसार अनेक बार इस संसार में जन्म लेता और मरता है। कामदेव ने अपने अनेक पूर्व जन्मों का वर्णन किया है।^४ वेदों के अनुसार पूर्व जन्म के बुद्ध कर्मों के कारण लोक पाप कर्म में प्रवृत्त होते हैं।^५ इस प्रकार वेद के अनुसार बीज की जबले जन्म में अपने धृष्ट और अमृष कर्मों का फल जीयता पड़ता है। वेद में पूर्व जन्म के किये हुए पाप कर्मों से छड़कारे की भी प्रार्थना की गई है।^६ उसमें उचित तथा प्रारब्ध कर्मों का भी वर्णन है।^७ अन्धे कर्म करने वाले शोध मरने के बाद 'विद्यमान' मार्ग हाथ बहालीक को बाते हैं और साधारण कर्म करने वाले 'पितृयाम' मार्ग से अन्नलोक को बाते हैं। पूर्व जन्म के बीज कर्मों के बोध के लिए बीज भूत सता आदि स्वावर घटीर में प्रवेश करता है।^८ कभी-कभी एक बीज को दूसरे के कर्मों

१—आग्नेय, १ १२-५; १ १०-२ इत्यादि।

२—आग्नेय ४ २ २।

३—आग्नेय १ १ ५; १ १५-७ इत्यादि।

४—आग्नेय ४ २६ २७।

५—आग्नेय, ७-८६-६।

६—आग्नेय, ६-५ ११।

७—आग्नेय ३-३८-२।

८—आग्नेय ३-१५ १२।

९—आग्नेय, ७-६ १।

हासिक और सामाजिक वातावरण को ध्यान में रखते हुए वेद मंत्रों का जो सीधा अर्थ प्रतीत होता हो वह समझना ही अधिक उपयुक्त है।

दार्शनिक विचार

वैदिक ऋषि समाज के दुःखों से पूर्णतः परिचित थे। एक ओर जहाँ उन्हें प्रकृति के स्वाभाविक व्यापारों को देखकर उनके परम श्रेय ज्ञान और रहस्य को जानने की जिज्ञासा होती थी वहाँ दूसरी ओर उन्हें सांसारिक दुःखों से छूटने की भी अभिलाषा थी। अतः परम ज्ञान के साथ साथ परम सुख की खोज वेदों का लक्ष्य है। वैदिक ऋषियों को मृत्यु से भी भय था। अतः उन्होंने दीर्घ जीवन के लिये देवताओं से प्रार्थना की है।^१ उन्हें यह मालूम था कि किस प्रकार की उपासना से कौन सी शक्ति प्रसन्न होती है। उपासना के द्वारा मनोरथ की सिद्धि में उन्हें पूर्ण विश्वास था।^२ सुख, दुःख, ज्ञान, अज्ञान, नित्य, अनित्य, अजर, अमर, अभय, इहलोक, परलोक इत्यादि के ज्ञान से वे 'अभय-ज्योति' स्वरूप परमात्मा के ज्ञान के इच्छुक थे। इसके लिये और परम सुख की प्राप्ति के लिए उन्होंने देवताओं से प्रार्थना की है। परम तत्त्व के ज्ञान के लिये जिज्ञासु अभिमान का परित्याग करके भक्ति सहित आत्म समर्पण काट देता है—यथा 'हे आदित्य ! मुझे दाहिने और बाएँ का ज्ञान नहीं है और (ज्ञान के बिना) मैं मूढ़ और हतोत्साह हो गया हूँ। यदि आपकी कृपा हो तो मैं अवश्य ही उस 'अभय ज्योति' को प्राप्त कर सकता हूँ।'^३ ज्ञान और सुख की प्राप्ति जीवात्मा और परमात्मा के ऐक्य में ही हो सकती है। अतः वेदों के अनुसार भी 'अभय ज्योति' का साक्षात्कार ही परम श्रेय को पाने का एक मात्र साधन है।

स्थूल रूप से वेद को कर्मकाण्ड और ज्ञानकाण्ड इन दो भागों में विभक्त किया गया है। ज्ञान काण्ड में आध्यात्मिक चिन्तन कर्मकाण्ड में अधिकार का तथा कर्मकाण्ड में उपासनाओं का विचार भेद है। ये उपासनाएँ अधिकारी के भेद से भिन्न-भिन्न व्यक्तियों के लिए अलग अलग बतलाई गई हैं। सभी कर्मों के करने का सभी को अधिकार नहीं है। अधिकार के बिना उपासना करने से विघ्न उत्पन्न होता है और प्रयत्न विफल होते हैं। अतः वेदों के अनुसार सबको अपने अपने अधिकार-भेद से काम तथा नैमित्तिक कर्म करना चाहिये। ज्ञान के साथ-साथ पवित्र आचरण तथा शुद्ध कर्मों का भी विचार

१ ऋग्वेद, १० १६४ ४, अथर्ववेद, ३ २ ४

२. ऋग्वेद, ८ १३ ६

३. ऋग्वेद, २ २७ १४।

आग्नेय के वासवीय-सूक्त^१ में सृष्टि की क्रिया का विराट् वर्णन किया गया है। इस सूक्त के अनुसार सृष्टि के आरम्भ में न वासवीय-सूक्त 'सृ' न 'अग्निरि' और न 'व्योम' ही था। मृत्यु का भय भी नहीं था। केवल वह 'एक' था। उसके अतिरिक्त कोई भी नहीं था। सर्वत्र अंधकार था। जल था प्रकाश नहीं था। यह 'एक' 'तपस' से उत्पन्न हुआ। यह 'तपस' सृष्टि के आरम्भ में एक अम्यक्त चेतन था। कालान्तर से इससे ही सृष्टि के वैविध्य अभिव्यक्त हुए। यह तपस ही सर्वव्यापी शक्ति है। इसीसे ज्ञान शक्ति इच्छा शक्ति और क्रिया शक्ति की अभिव्यक्ति होती है। ऋग्वेद के 'पुरुष सूक्त'^२ में भी वही विचार है कि एक व्यापक शक्ति से जगत् की उत्पत्ति हुई। इस व्यापक शक्ति को वेद में अनेक नाम दिये गए हैं। इसी का 'विस्वकर्मा' के रूप में वर्णन है। वही ब्रह्म ही सर्वव्यापक अम्यक्त 'एक' है। इसी को आग्नेय में 'अमर्य व्योमि' 'परम व्योमन्', 'परमपत्र' 'अम्यक्त' आदि कहा गया है। वही परम मेघ है। इसी के साम्राज्यकार से दुःख की निवृत्ति होती है।

वैदिक देवगण

आग्नेय के समय सभी मन्त्र देवताओं की स्तुति से बनाए गए हैं। वे देव मन्त्र प्रकृति की विभिन्न शक्तियों के स्वामी अथवा उनके द्वार थे। अतः वे एक दूसरे से मिलजुल प्रवृत्ति अथवा ग्रीक देवताओं के समान मुनिरिचित नहीं थे। जिस प्रकार प्राकृतिक शक्तियाँ एक दूसरे से सम्बन्धित हैं उसी प्रकार ये देवता मन्त्र भी परस्पर सम्बन्धित हैं। विभिन्न देवताओं की स्तुति के लिए भगवन् एक से ही मंत्रों का प्रयोग किया गया है। वैदिक देवपक्षों का कोई स्पष्ट व्यक्तित्व नहीं है।

इन अनेक देवपक्षों को देखकर ऐसा प्रतीत हो सकता है कि वेद बहुदेववादी (Polytheistic) थे। दूसरी ओर कुछ लोगों की यह बात है कि वेद केवल एकदेववादी (Monotheistic) हैं। परन्तु ये दोनों ही बातें एकान्वी हैं। वास्तव में यदि से अन्त तक समस्त मन्त्र एक ही प्रकार के नहीं हैं और न वेद एक ही व्यक्ति के द्वारा या एक जगत् में रचे प्रतीत होते हैं। वैदिक विचारधारा में भी एक क्रमशः विकास दिखाई पड़ता है। वास्तव में उसके बहुदेववादी और एकदेववादी दोनों प्रवृत्तियाँ हैं। बहुदेववाद के समान वैदिक देवमन्त्र अपनी अपनी प्रवृत्ति सत्ता नहीं रखते। वे या तो

१ आग्नेय १०-१२६।

२ ऋग्वेद १६ अध्याय।

का भी भोग करना पड़ता है। इस प्रकार वेद में कर्म का सभी पहलुओं से विचार किया गया है।

मानव जीवन में जो स्थान कर्म का है वही स्थान जगत के जीवन में ऋतु का है। ऋतु का अर्थ है वस्तुओं का मार्ग। यह ऋतु का सिद्धान्त जगत के पदार्थों में व्यवस्था दिखलाता है। जगत की व्यवस्था के पीछे छिपे सिद्धान्त को वेद ने ऋतु कहा है। यह विचार प्रारम्भ में सूर्य, चन्द्र, नक्षत्र गण, दिन, रात और ऋतुओं आदि की व्यवस्थित गति को देखकर उठा होगा। ऋतु जगत की सभी वस्तुओं से पहले है और वस्तु जगत उसकी अभिव्यक्ति मात्र है। जगत पश्चित्तनील है। ऋतु नित्य है और सबका पिता है। स्वर्ग और नरक ऋतु के कारण ही अपने इस स्वरूप में हैं।^१ प्रारम्भ में ऋतु का अर्थ "सूर्य, चन्द्र, तारे, सुषह, शाम, दिन, रात आदि" जगत का निश्चित माग था। परन्तु कालान्तर में वह मानव और देवताओं का नैतिक माग हो गया। सूर्य ऋतु के माग का अनुसरण करता है।^२ समस्त जगत ऋतु पर आधारीत है और उसी में चलता है।^३ इस प्रकार भौतिक नियम कालान्तर में नैतिक नियम बन जाता है। वरुण को 'ऋतुस्य गोप' कहा गया है। इन्द्र से प्रार्थना की गई है 'हे इन्द्र। हमें ऋतु के मार्ग पर ले चलो, समस्त पापों से वचा कर सही माग पर ले चलो।'^४ ऋतु के सिद्धान्त से देवताओं के स्वभाव में भी अन्तर हो गया। जगत आकस्मिक घटना मात्र न रहकर एक व्यवस्थित प्रयोजन की सिद्धि का साधन बन गया।

जगत की उत्पत्ति के सम्बन्ध में वेदों में अनेक भिन्न भिन्न विचार हैं।

'अग्नि' से जगत की उत्पत्ति मानी गई है। बाद में सृष्टि का विचार 'सोम' से पृथ्वी, आकाश, दिन, रात, जल तथा औषधियों की उत्पत्ति मानी गई है। 'त्वष्टा' से समस्त जीवों को उत्पन्न माना गया है। 'इन्द्र' ने समस्त पृथ्वी तथा आकाश को उत्पन्न किया। उन्होंने ही तीनों लोकों और जीवों को उत्पन्न किया। इसी प्रकार कभी 'विश्वकर्मा' और कभी 'वरुण' आदि को ससार का सृष्टा कहा गया है। वास्तव में इस विविध वर्णन से यह बात स्पष्ट होती है कि वेद में साधकों को जिस किसी देवता से काम लेना हुआ उसे ही सृष्टा बना दिया। दूसरे इससे यह भी समझा जा सकता है कि वेदों में भिन्न भिन्न देवताओं में अभेद माना गया है।

१ ऋग्वेद, १०-१२१-१।

२ ऋग्वेद, १-२४-८।

३ ऋग्वेद, ४-२३-६।

४ ऋग्वेद, १०-१३३-६।

कदा वा सकृदा है और न पूर्वतः एकेस्वरवाच ही क्योंकि इतमें दोनों की ही प्रभुत्विया मिलती है ।

एकेस्वरवाच से भी आगे बढ़कर वैदिक दर्शन में एकवाच अथवा कईतवाच कईतवाच (Monism) का भी विचार मिलता है । निम्न-लिखित कुछ उदाहरणों में कईतवाच की पुष्टि होती है :

- (१) "एक ही सत् है, विप्रबल उसे अनेक मानते हैं ।"
"एके सह विमा बहुधा वदन्ति" ।^१
- (२) "जो कुछ है जो कुछ वा और जो कुछ होवा वह पुन्य ही है ।
"पुन्य एवेह सर्वं यद् सृष्टयश्च चाप्यम्" ।^२
- (३) देवताओं का वास्तविक सार एक ही है ।
"यद्देव देवानाम सारस्यैकम्" ।^३
- (४) हम जगत के परम देव को जानुंति हैं कि जो कि इस जगत के प्रत्येक कम, सम्पूर्ण सत्ता में व्याप्त है और जो जलान्मनस और अनिर्बचनीय है ।
"अस्मी देवान हविषा विधेय । —ऋग्वेद, १०-१२१ ।
"अस्मी अथ कि सन्धोऽग्निर्वागैरस्यकल्पत्वात् प्रजापती वदते । यद् वाकं सृष्टं तद्रूपमान । —सायनब्राह्मण ।
- (५) वह इस जगत का आत्मा, पिण्डात्मा आत्मविर्भर, अमर, स्वयं सिद्ध, आनन्दमय सर्वभूषण, सर्वत्र व्याप्त और वास्तव्य है । इसके ज्ञान से ही मृत्यु की बीटा का सकृदा है ।
तमेव विज्ञानं न विमाम मृत्योऽस्तमानं नीरजनरं बुधानम् ।
—अथर्ववेद १०-७-४४
तमेव विदित्वाऽपि मृत्युमेति ब्रह्म पन्था विधत्तेऽननाह ।
—अथर्ववेद
- (६) वह इस जगत्त सृष्टि में अन्तःस्थ भी है एवं भी वह कतरे परे है ।
परोक्षं विस्वा भूतानि विपादस्यामृतं विधि—ऋग्वेद १०-९०-१ ।
- (७) समस्त वैश्वमय इस विश्वात्मा के अतीर के अंग है ।
एकस्वात्पञ्चोऽग्ने देवाः प्रत्यङ्माणि गच्छन्ति । निरस्त—ऋग्वेद १०-१९ ।
- (८) अनिर्बचनीय है समस्त नाम रूप और जगत्त सृष्टि का आधार है ।
अविच्छेदे नाम रूपं अविच्छेदे लोक आहित । अथर्ववेद ११-९ ।

१—ऋग्वेद ११५४४ ।

२—ऋग्वेद १०-२ ।

३—ऋग्वेद १०-१२१ ।

महत्त्वहीन हो जाते हैं या क्रमशः परमदेव बन जाते हैं। वैदिक ऋषि प्रकृति के राज्य में रहते थे। जिस प्राकृतिक शक्ति को देखकर उन्हें भय या आश्चर्य होता था वे उसी की पूजा करने लगते थे। जिस समय जो शक्ति उन्हें अधिक प्रभावित करती वही परमदेव बन जाती। इस प्रवृत्ति को प्रो० मैक्समुलर ने हीनोथीज्म (Henotheism) अथवा कैथेनोथीज्म (Kathenotheism) कहा है अर्थात् "अवेले देवताओं में विश्वाम जिसमें से प्रत्येक बारी बारी में सर्वोच्च हो। और क्योंकि देवगण अपने क्षेत्र में विशेष रूप में शासन करने वाले समझे जाते थे, अतः अपने विशेष प्रयोजनों और इच्छाओं के अनुसार गायकों ने उसी का स्मरण किया जिस देवता में वे उस विषय में सर्वाधिक शक्ति समझते थे—अथवा यदि हम यह कह लें कि जिसने विभाग में उनकी इच्छा पड़ती थी यही देवता गायक के मन में उपस्थित है, कुछ समय के लिए उसमें ही देवत्व के समस्त गुण हैं—वह सर्वोच्च, एकमात्र देव है जिसके सम्मुख सभी अन्तर्ध्यान हो जाते हैं—यद्यपि इसमें किसी अन्य देवता को नीचा नहीं किया गया है।"^१ अतः अनेक विद्वानों के अनुसार वेद में बहुदेववाद से हीनोथीज्म और फिर एक देववाद की ओर विकास हुआ है। मैकडोनल (Macdonell) के अनुसार इस सिद्धान्त के विरुद्ध यह कहा गया है कि वैदिक देवताओं को "बाकी सबमें स्वतन्त्र" नहीं दिखलाया गया है क्योंकि और कोई भी धर्म अपने देवताओं को इससे अधिक परस्पर संयुक्त नहीं करता और वेद के सर्वशक्तिमान देवतागण भी दूसरों पर निर्भर हैं। इस प्रकार वरुण और सूर्य इन्द्र के आधीन हैं (१-१०१), वरुण और अश्विन विष्णु की शक्ति के आधीन हैं। "जब कभी किसी देवता को अद्वितीय अथवा 'एक' कहा गया है, जैसा कि स्तुतियों में स्वाभाविक है, तब भी उस प्रसंग अथवा उसी सूत्र के परिवर्तनों से ऐसे वाक्य अपनी अस्थायी एकेश्वरवादी शक्ति खो देते हैं। "अतः मैकडोनल के अनुसार 'हीनोथीज्म' एक सत्य न होकर के प्रतीति मात्र है जो कि अविकसित मानवेश्वरवाद (Anthropomorphism) की अस्पष्टता के कारण, वैदिक देवगणों में किसी भी देवता को ज्यूस (Zeus) के समान अध्यक्ष का पद न मिलने का कारण, एक देवता की स्तुति करते समय उसकी महानता की अतिशयोक्ति करने और दूसरों की अवहेलना करने की साधक अथवा गायक की स्वाभाविक प्रवृत्ति के कारण और देवताओं की एकता में बढ़ते हुए विश्वास का कारण था जिनमें से प्रत्येक देवी शक्ति का एक विशेष रूप माना जा सकता था।"^२ वस्तुतः चाहे इस अवस्था को हीनोथीज्म कहा जाय अथवा और कुछ, इसको न तो बहुदेववाद

१ The Rigveda by Kaegi P 27

२ Vedic Mythology P 16-17

वेदों और उपनिषदों का दर्शन

जब वेदों का सहज स्वाभाविक दर्शन ब्राह्मणों के कर्मकाण्ड में जो गया तब उपनिषदों के रूप में विचार की प्रतिक्रिया उपस्थित हुई। वेदों से उपनिषदों की ओर विकास में हम जब भी उपनिषद की विचार शक्तियों में पर्याप्त अन्तर पाते हैं। उपनिषद भारतीय दर्शन की इतिहास में इस युग के प्रतीक हैं जब वेदों में निहित भारतीय दर्शन यथा ब्राह्मण दर्शनों के संकीर्ण और कठोर रूप को पार करके उपनिषदों में उपयुक्त भूमि पाकर इतनी शक्तियों में बँट गई कि उनको देखकर उसके छोटे अर्थ का अनुमान लगाना भी कठिन हो गया।

वेदों से उपनिषदों तक विकास में हम वैदिक और अधिवैदिक विचारधारा में निम्नलिखित अन्तर पाते हैं—

वेद और उपनिषद की (१) वस्तु विषयक वर्ण से आत्म विषयक वर्ण विचारधारा में अन्तर की ओर प्रगति—वेदों में प्रकृति की शक्तियों को देवी-देवताओं के रूप में मानकर उनकी स्तुति में जोर देने वाले हैं। इस प्रकार वैदिक वर्ण बहिर्मुख था और उपनिषदों में वर्ण अन्तर्मुखी था। उपनिषदों में ईश्वर को आत्मा में देखा। वैदिक ऋषियों ने ब्रह्म की रचना की देखकर आश्चर्य किया और प्राकृतिक शक्तियों में ईश्वर को देखा। अतः वेदों की प्रार्थना और कर्मकाण्ड का स्वभाव उपनिषदों में विपरीत मनन और निर्विघ्नाद्यतन में से लिया।

(२) इस प्रकार वर्ण के साथ साधन पथ में भी परिवर्तन हुआ। वेदों में साधना बहिर्मुखी थी और उपनिषदों में साधना अन्तर्मुखी। आत्मा के ज्ञान के लिए मानव का अन्तर्मुखी होना आवश्यक है। स्वेतारश्वाय उपनिषद के ऋषि की श्रुति है कि "जो द्वारों के इस घटीर कभी पुर में नष्ट हुए बाहर निकलने के लिए बार-बार पंख फड़फड़ाता है।" कठोरनिषद के अनुशासक भी मन स्वभाव से ही बहिर्मुखी है। अतः मन की प्रवृत्तियों को रोक कर उसे अन्तर्मुखी बनाना उपनिषदों की सामाना का पहला कदम था।

इसी अद्वैतवाद के आधार पर बाद में ब्राह्मण ग्रन्थों में आत्मा और ब्रह्म तथा इन दोनों की एकता का विचार मिलता है जो उपनिषदों में विकसित होकर समस्त भारतीय दर्शन का मूल सात्त्विक विचार बन जाता है। इस प्रकार वेद मन्त्र केवल आदिम युगीन धर्मग्रन्थ ही नहीं हैं बल्कि उनमें बाद की भारतीय दार्शनिक विचारधाराओं के मूल सूत्र विद्यमान हैं। वेद के कर्म-काण्ड की ब्राह्मण ग्रन्थों ने और ज्ञान काण्ड को आरण्यको तथा उपनिषदों ने विकसित किया। भगवद्गीता का ईश्वरवाद तक वेदों में वरुण की पूजा से प्रेरणा लेता है। ऋतु और कर्म का सिद्धान्त बाद में भारतीय दर्शनों में अत्यन्त विकसित और महत्वपूर्ण बन गया है। वैदिक विचार दर्शन की वात्स्या-वस्था में होने पर भी अत्यन्त ओजस्वी और उत्साहपूर्ण है। उसमें ज्ञान और धर्म का समन्वय है। उसमें प्राकृतिक शक्तियों की ओर मानव की आदिम प्रतिक्रियाएँ निहित हैं। और सर्वोपरि उसमें मानव और प्रकृति के अवयवीय सम्बन्ध तथा उन दोनों में अवस्थित परम शक्ति का दर्शन है। इस दर्शन की साधना ही भारतीय दर्शनों का परम लक्ष्य था। अतः चाहे वेद का दर्शन कितना ही सरल और प्रारम्भिक क्यों न हो वह भारतीय दार्शनिक विचारों का आदि स्रोत है।

गोष्ठी (Section) विघेयकर एक ऐसी घोष्ठी से था जिसमें विषय पर बुद्ध के चारों ओर जोड़ा अन्तर लेकर एकत्रित हुए हों। डायसन (Deussen) ने अपने ग्रन्थ "Philosophy of Upanishads" में उपनिषद् का सर्व रहस्यमय उपदेश (Secret Instruction) कथनाया है। डा. राधा कृष्णन के अनुसार कभी-कभी उपनिषद् धर्म का सर्व सत "ज्ञान" से ही जो प्रेम को नष्ट करके हमें सत्य की ओर पहुँचाने योग्य बनता है। ऊँचीय उपनिषद् की टीका के प्रारम्भ में डॉकराचार्य ने कहा है कि "अस्य ज्ञान" उपनिषद् कहलाता है क्योंकि जो उनकी रायना करते हैं उनके अन्त-मरण इत्यादि के सम्बन्ध कुछ बातें हैं अथवा क्योंकि उनको विलक्षण दृष्टि कर देता है अथवा क्योंकि वह विषय को ज्ञान के बहुत निकट से लाता है अथवा क्योंकि वहाँ परमेश्वर का निवास है। उपनिषदों को 'वेदान्त' (वेद + अन्त) भी कहा जाता है। अर्थात् उनमें वेदों के निचोड़ को लेकर उनको कुछ, उत्तम और उन्नत बनाना गया है।

उपनिषदों की व्याख्या के विषय में उपयोग्य सभी बातों में केवल दो-दो बातें हैं। इन सभी का मयार्थ सर्व समझकर उनका समन्वय करने से उपनिषद् क्या है, यह स्पष्ट हो जायगा।

भारतीय दर्शन के इतिहास में अब-अब महान् क्रांतियाँ हुई हैं तब-तब दार्शनिकों ने उपनिषदों से ही मार्ग दर्शव पाया है।

उपनिषदों का महत्त्व वेदों के पश्चात् उपनिषदों का काम भारतीय दर्शन के इतिहास में महत्त्वपूर्ण क्रांतिकारी भुक्त था।

इसके पश्चात् जब गीता का आधिपत्य हुआ तब वह भी उपनिषदों के निचोड़ की ही रीति का एक प्रयास था। पुनः वैदिक दर्शन के महान् प्रतीताओं ने उपनिषदों के आधार पर ही अपनी दार्शनिक अद्वैतिकाएँ खड़ी कीं। जब भी जब संसार में दर्शन और नैतिक और अज्ञान और वैदिकता में समन्वय की आवश्यकता है तब उपनिषद् ही संसार का मार्ग दर्शव कर सकती है। प्रो. रानडे (Ranade) के अनुसार उपनिषद् ही हैं एक ऐसी दृष्टि से सकती हैं जो मानव की दार्शनिक वैज्ञानिक और नैतिक मानों की एक साथ ही पूर्ति कर सकें क्योंकि उनमें हमें प्रत्यक्ष तत्त्व और रहस्यवादी अनुभूति से प्रतिपादित एक ऐसा दृष्टिकोण मिलता है जिसका कोई भी विज्ञान खंडन नहीं कर सकता जो समस्त दर्शन का परममूल और समस्त मनो का आध्यात्मिक धर्म है। यदि प्राचीन काल से भारतीय और पाश्चात्य विचारक उपनिषदों का महत्त्व पहचान कर सकते हों तो ज्ञान उद्योग जाय है। डा. गोल्डस्टीन (Goldstein)

(३) वैसे तो वैदिक काल में भी समस्त विचार में व्यावहारिक नैतिक प्रयोजन दिखाई पड़ता है परन्तु उपनिषदों में यह प्रयोजन और भी स्पष्ट हो गया। उपनिषदों का परम श्रेय आत्मा को पाना है। उनका लक्ष्य विज्ञान अथवा दर्शन न होकर मय्यक् जीवन था। वैदिक प्रयास को नैतिक विकास से गौण माना गया है। यहाँ पर यह ध्यान रखने की बात है कि वेदों से भिन्न विचारधारा रखते हुए भी उपनिषदों के दृष्टाओं के हृदय में भूतकाल के लिए आदर की भावना उपस्थित थी। अतः वास्तव में उपनिषदों के दृष्टाओं ने कर्मकाण्ड के भार से वैदिक विचार को मुक्त करके उमी को आगे बढ़ाया है।

(४) इस प्रकार उपनिषदों का अद्वैतवाद वैदिक विचारधारा पर ही आधारित है। वेदों के पुरुष सूक्त में हम जिस एक सावभूमि सत्ता का आभास पाते हैं वहाँ उपनिषदों में घट-घट व्यापक ब्रह्म के रूप में प्रकट होता है।

(५) उपनिषदों में वैदिक धर्म का स्थान दर्शन और वैदिक भावुकता तथा कल्पना का स्थान विचार और तर्क ले लेता है। उपनिषद सत्य के जिज्ञासु थे। उनका लक्ष्य देवी देवताओं को प्रसन्न करना नहीं बल्कि आत्मत्याग (Self-Realization) था। इसीलिए उनमें वेदों के बाल सुलभ आनन्द के स्थान पर वर्तमान जीवन से असतोष और वैराग्य दिखाई पड़ता है।

(६) इसी कारण कभी-कभी उपनिषदों में वेदों की अवहेलना ही नहीं बल्कि तिरस्कार भी किया गया है। उपनिषदों के दृष्टा रहस्यवादी दार्शनिक थे। उन्होंने वेदों के भक्तों से स्पष्ट कहा “नेदम् यद इदं उपासते अर्थात् जिसकी तुम उपासना करते हो वह परम सत नहीं है।” रहस्यवादी दृष्टा के लिए आत्म साक्षात्कार ही सब कुछ है। आत्मा को पाने के बाद उसका वेदादि में कोई प्रयोजन नहीं रह जाता।

शाब्दिक रूप में उपनिषद का अर्थ है “निकट श्रद्धा सहित बैठना” (उप + नि + पद)। इसका अर्थ है कि गुरु के समीप उपदेश

उपनिषद क्या है ? सुनने के लिए श्रद्धा सहित बैठना। उपनिषद में गुरु और शिष्यों के वार्तालाप ही भरे पड़े हैं।

क्रमशः उपनिषद का अर्थ गुरु से पाया हुआ “रहस्य” ही हो गया है। उपनिषद ग्रंथों में उपनिषद शब्द का प्रयोग बहुधा ‘रहस्य’ के अर्थ में किया गया है। हो सकता है कि आरम्भ में उपनिषद शब्द का प्रयोग ‘महावाक्यों’ के लिए किया जाता हो। ‘अहं ब्रह्मास्मि’ तथा ‘तत्त्वमसि’ इसी प्रकार के रहस्यमय महावाक्य हैं। प्रो० मैक्समूलर (Maxmuller) ने अपने उपनिषदों के अनुवाद में यह मत उपस्थित किया है कि उपनिषद का प्रारम्भिक अर्थ एक

प्रकार से सोचते हैं कुछ कहते हैं कि उसका अस्तित्व अब भी है, अन्य कहते हैं कि उसका अस्तित्व समाप्त हो गया ।^१

(३) बौद्धों के दुःखसाधु और अधिष्ठाता का मूल धर्मिकता के "सर्व दुःखम्" और "सर्व धर्मिकं धर्मिकं" वाक्यों में मिल सकता है ।

(४) जैन और बौद्ध धर्म की मिष्ट व्यवस्था का उद्गम गृहधारणक उपनिषद् के इस विचार में पाया जा सकता है कि संसार से ऊँचे हुए मनुष्य को वह पुनर्जाति की दृष्टियों से ऊपर जाकर शिक्षा का जीवन व्यतीत करना चाहिये ।^२

(५) विद्वान्साधु के तत्त्व विचार और ज्ञान विचार का मूल सूत्र ऐतरेयो-पनिषद् के इस श्लोक में मिल सकता है जिसमें कहा गया है कि इस संसार की समस्त स्वाद तथा कदम सत्ता अच्छे-बुरे स्वैर्य उद्भिन्न धर्म नाम पुष्प इत्यादि सभी प्रजा से जाने जाते हैं और प्रजा में ही प्रतिष्ठित हैं ।^३

(६) बौद्ध दर्शन का धर्मिक विद्वान्ता कठोपनिषद् के इस वाक्य में पाया जा सकता है कि आत्मा अपने कर्मों अथवा ज्ञान के अनुसार नवीन शरीर धारण करती है ।^४

इस प्रकार बौद्ध धर्म के सभी मुख्य विद्वान्ता धर्मसाधु अनात्मसाधु दुःखसाधु विद्वान्साधु, अधिष्ठाता स्वधिर सर्व कर्मसाधु ज्ञानसाधु और ज्ञान का विद्वान्ता उपनिषद् पर आधारित हैं ।

शास्त्र और उपनिषद् के परस्पर सम्बन्ध पर पार्से (Garbe) ने काफ़ी प्रकाश डाला है । यद्यपि 'शास्त्र' शब्द का प्रयोग सबसे पहले स्नेहास्वतार उपनिषद् में ही हुआ है तथापि शास्त्र दर्शन के विद्वान्ता को सबसे पूर्व के उपनिषद् में भी पाया जा सकता है । शास्त्र और उपनिषद् के यह सम्बन्ध निम्नलिखित हैं—

१ वेदं प्रो विविचिता ननुप्ये जस्यैतेके नामन स्तीति वीके । क-I 8-20

२ 'ते इमं पुनोक्तावाक्यं विरीयवाक्यं लोकीयवाक्यं अनुवाक्यं अथ त्रिवाक्यं धरति' —बु IV-४ २२

३ "इमानि ब्रह्मण्यनुतामि.....अथवाणि च आपसाणि च स्वेद्यानि च उद्विजानि च जप्ता यावा पुण्याः.....यत्किं चेदं ज्ञानि ज्ञेयं च पतति च न च स्वात्वरं सर्वं तत्प्रधानैर्न प्रजाने अतिष्ठितम् ।

—दे III. ३

४ योनिबन्धे प्रवृत्तौ करीरवाय वैहिम । स्वाधुन्ये नृत्तपति यथा कर्म यथा भुतम् ।

क-II १ ७.

cker) के अनुसार उपनिषद् भारत की प्राचीन आस्था का आधार है। गेडेन (Geden) ने यह स्रोत लिखा है कि भारत में नास्तिक गुप्त ने सभी प्रयोग उपनिषदों के अध्ययन से उत्पन्न हुए हैं। रमणानन्द जी और राजा राममोहन राय जैसे भारतीय पनीषियों को उपनिषद् नहीं प्रेरणा मिली। मीड (Mead) ने उपनिषद् का विश्व-ग्रन्थ (World Scripture) कहा है। इन सबके अतिरिक्त शोपेनहायर (Schopenhauer), गार्गा गोर्गा, श्री अरविन्द, शंकर, रामानुज इत्यादि मीटों शामिल हैं। और विचारकों ने समय-समय पर उपनिषदों में प्रमाण पाया है।

भारतीय दर्शनों के आदि स्रोत

ब्लूमफील्ड (Bloomfield) ने अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'The Religion of Veda' में लिखा है "नास्तिक बौद्ध मत को लेकर, हिन्दू विचारों का कोई भी महत्वपूर्ण रूप ऐसा नहीं है जिसका मूल उपनिषदों में नहीं है।" सांख्य, योग, न्याय, वैजानि, अद्वैत, विशिष्टाद्वैत आदि आदिना मत और जैन तथा बौद्ध आदि नास्तिक मतों के भी मुख्य सिद्धान्त उपनिषदों में मिलते हैं। द्वैत, अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, श्रद्धाद्वैत आदि भिन्न भिन्न दार्शनिक विचार धाराएँ उपनिषदों के आधार पर ही खड़ी हुई हैं। उपनिषद् तथा विभिन्न भारतीय दर्शनों के इस सम्बन्ध के अध्ययन से दोनों को ही समझने में सहायता मिलेगी।

ओल्डनबर्ग के अनुसार उपनिषदों ने ही बौद्ध धर्म के लिए मार्ग प्रशस्त किया। रायज डेविडस (Rhys Davids) कहते हैं "उपनिषद् और बौद्ध धर्म हैं 'गीतम जन्म में हिन्दू थे, हिन्दू के समान पने, वंश हिन्दू जीवा व्यतीत किया और हिन्दू के रूप में ही मरे।' निम्नलिखित कुछ उदाहरणों में बौद्ध दर्शन और उपनिषदों का यह घनिष्ठ सम्बन्ध स्पष्ट हो जायगा—

(१) बौद्ध शून्यवाद का उद्गम छान्दोग्य उपनिषद् में है जहाँ कि यह कहा गया है कि प्रारम्भ में केवल असत् ही था और बाद में उसी से सत् की उत्पत्ति हुई।^१ शंकराचार्य ने भी इस तथ्य की पुष्टि की है।

(२) इसी असत् के आध्यात्मिक आधार पर बुद्ध ने अनात्मवाद की प्रतिष्ठा की। बौद्धों के "अनक्तवाद" अथवा नैरात्म्यवाद का मूल रूप कठोपनिषद् के उस श्लोक में मिलता है जिसमें कि यह कहा गया है कि जब एक मनुष्य मर जाता है तो उसकी प्रेरक आत्मा के विषय में अनेक लोग अनेक

१ तद्ध एक आहुर सदेवेदमग्र आसीत् । पक् मेवाद्वितीयम् । तस्मादसत् सज्जायत । छां VI 2 I

प्रकार हैं सोचते हैं कुछ कहते हैं कि उसका अस्तित्व अब भी है, ब्रह्म कहते हैं कि उसका अस्तित्व समाप्त हो गया ।^१

(१) बीड़ों के पुष्पवाच और फलिकवाच का मूल लक्षिकेता के 'सर्व पुष्पम्' और 'सर्वं लक्षिकं फलिकं' वाक्यों में मिल सकता है ।

(२) वेन और बीड़ बम की मिश्र व्युत्पत्त्या का उद्भव गृह्यारम्भक उपनिषद् के इस विचार में पाया जा सकता है कि संसार से छूटे हुए मनुष्य को बम पुनरि की इच्छाओं से ऊपर आकर शिवा का जीवन व्यतीत करना चाहिए ।^२

(३) विज्ञानवाच के तत्त्व विचार और ज्ञान विचार का मूल सूत्र ऐतरेयो-पनिषद् के इस श्लोक में मिल सकता है जिसमें कहा गया है कि इस संसार की समस्त स्वादर तथा ब्रह्म सत्ता अथवा वाक्य स्वरूप अग्निज ब्रह्म पात्र पुरुष इत्यादि सभी प्रज्ञा से जाने जाते हैं और प्रज्ञा में ही प्रतिष्ठित है ।^३

(४) बीड़ वर्णन का धर्म का सिद्धान्त कठोपनिषद् के इस वाक्य में पाया जा सकता है कि ब्रह्माएँ अपने कर्मों अथवा ज्ञान के अनुसार नवीन सरीर धारण करती हैं ।^४

इस प्रकार बीड़ वर्णन के सभी मुख्य सिद्धान्त धूम्रवाच अनात्मवाच पुष्पवाच, विज्ञानवाच, लक्षिकवाच, स्वयिर सप्त कर्मवाच ज्ञानवाच और ज्ञान का सिद्धान्त उपनिषदों पर आधारित हैं ।

सांख्य और उपनिषदों के परस्पर सम्बन्ध पर गार्बे (Garbe) ने काफ़ी प्रकाश डाला है । यद्यपि 'सांख्य' शब्द का प्रयोग सांख्य वर्णन और उपनिषद् सबसे पहले स्नेहारावदार उपनिषद् में ही हुआ है तथापि सांख्य वर्णन के सिद्धान्तों को सबसे पूर्व के उपनिषदों में भी पाया जा सकता है । सांख्य और उपनिषदों के यह सम्बन्ध निम्नलिखित हैं—

१ वेद वेदो विविक्षिता मनुष्ये अस्तीत्येके नामन स्तीति वीके । अ. I 8-20.

२ "ते ह्यस्य पुत्रेणमायायश्च वितीक्षमायाश्च लोकीक्षमायाश्च व्युत्पत्त्य अब निवाचय्य भवन्ति" —बृ. IV-४-२२

३ "इमानि पञ्चमयानुतामि".....अष्टमाणि च आत्मानि च स्वेद्वानि च कटिजानि च जलानि चान्द्रा वायु-पुष्पाः.....पार्थिवे चैवं प्राणि जन्म्य च प्लवि च यदा स्वात्मरं सर्वं तत्प्रसक्तमेवं प्रज्ञाने प्रतिष्ठितम् ।

—ऐ. III. १

४ ऐतरेय्ये प्रपद्यन्ते सरीराण्यस्य वैद्विन् । स्वायुजन्तौ-मृतमस्ति यदा कर्म यदा मुक्तम् ।

अ. II. १ ७.

१—साम्य दर्शन का त्रिगुणात्मिका प्रकृति का वर्णन श्वेताश्वतारोपनिषद् के उस श्लोक में मिलता है जहाँ कि ताल, सफेद और गाले रंगों में बनी मूल प्रकृति का वर्णन दिया गया है ।^१

२—सार्व्य दर्शन के मानस, बुद्धि, महत्, अव्यक्त और पुरुष इत्यादि महत्त्व पूर्ण तत्वों का उल्लेख कठोपनिषद् में मिलता है ।^२

३—वाद् के साम्य दर्शन का लिंग-शरीर का विचार प्रश्नोपनिषद् में मिलता है जहाँ कि पुरुष के सोलह अंग गिनाए गए हैं ।^३

प्रो० रानडे (Ranade) के अनुसार "यदि हम वाद् के योगिक दर्शन के यम और नियम को प्राचीन उपनिषदों में वर्णित योग के योग और उपनिषद् विभिन्न तत्व, यथा आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा और ध्यान में जोड़ दें जो कि समाधि के पूर्वाङ्ग हैं तो योग की पूर्ण अष्टाङ्ग योजना बन जाती है ।"^४ योग दर्शन का अधिकांश सूत्र श्वेताश्वतारोपनिषद् में मिलता है । योग और उपनिषदों का सम्बन्ध निम्नलिखित प्रश्नों में मिलता है—

१—श्वेताश्वतारोपनिषद् में मोटे तौर से आसन, प्रत्याहार, प्राणायाम, योग के शारीरिक प्रभाव और अन्त में समाधि का वर्णन मिलता है ।

(२) 'धारणा' का उल्लेख कठोपनिषद् के उस श्लोक में मिलता है जहाँ उसको इन्द्रिय, मन और बुद्धि की समता तथा योग की परमावस्था कहा गया है ।^५

१ "अजामेकां लोहित शुक्ल कृष्णां बह्वी प्रज्ञा सृजमानां सरूपां"

—श्वे IV ५

२. इन्द्रियेभ्य परा ह्यर्षा अयंभ्यश्च परं मन ।

मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान्पर ।

महत् परमव्यक्त अव्यक्ता पुरुष पर ।

पुरुषनाश पर किञ्चित् सा काष्ठा सा परागति ॥

—क I ३ १० ११

३. इहंवास्त शरीरे सोम्य स पुरुषो यस्मिन्नेता पोडशकला प्रभवन्तीति ।

—प्र VI २

४. Constructive Survey of Upanishadic Philosophy,

—P-188-189

५ श्वेताश्वतार II ८ १५

६ तां योगमिति मन्यन्ते स्थिरामिन्द्रिय धारणाम् ।

अप्रमत्तस्तथा भवति योगो हि प्रभावप्यथो । —क II ६ ११

(३) 'ध्यान' का वर्णन श्वेताश्वतारोपनिषद् में है जहाँ ईश्वर पर ध्यान समाकर उसको हृदय में खोजने को कहा गया है ।^१

(४) योग के ईश्वर का वर्णन कठोपनिषद् में है जहाँ उसको संसार के दुःखों से परे बताया गया है जैसे कि सूर्य जो कि संसार का ज्ञेय है, आँखों के दोष से परे है ।^२

(५) योग के दार्शनिक पक्ष का वर्णन कीर्त्तन की नीर मंत्री इत्यादि उपनिषदों में मिलता है ।^३

स्वायं-बैशेषिक और उपनिषदों के दृष्टिकोण में पर्याप्त खेद होने के कारण इस वर्णन का बहुत अधिक अंश उपनिषदों में नहीं मिलता परन्तु फिर भी निम्नलिखित ग्रंथों में उनका सम्मान देखा जा सकता है—

(१) स्वायं-बैशेषिक का 'पुरीतल' का सिद्धान्त बृहदारण्यक उपनिषद् से लिया गया है ।^४

(२) वैशेषिक वर्णन के पदार्थों में पंच महाभूत तथा काल मालव आत्मन् और आकाश आदि का उल्लेख श्वेताश्वतारोपनिषद् में मिलता है ।^५

(३) वैशेषिक वर्णन में आकाश का पुनः शून्य बताया गया है । इसका उल्लेख आम्बोष्म उपनिषद् में मिलता है ।^६

(४) स्वायं-बैशेषिक का 'मीच्छ' का विचार भी उपनिषदों पर आधारित है ।

मीमांसा कर्मकाण्ड पर आधारित है और उपनिषद् ज्ञान मार्गी हैं जहाँ दोनों में अधिक सम्मान नहीं है परन्तु फिर भी ईशावास्यो-उपनिषद् और मीमांसा उपनिषद् में जहाँ ज्ञान और कर्म के सम्बन्ध का प्रयास किया गया है वह बहुत कुछ कुमारिल बट्ट के मत से मिलता जुलता है ।

१. ध्यान निर्मलवाम्पताद्यैर्ब नभ्येभिर्भूद्वत् । —श्वे. I १४

२. सूर्यो तथा सर्वलोकेभ्य जलु न लिप्यते जालुर्बहिर्द्विषोषः ।

एकस्तथा सर्वभूतान्तपतता न लिप्यते लोक दुःखेन बाहुः ॥

—श्व. II २ ११

३. श्वे. I ५ ; की. IV १६.

४. श्वे. II १ १६

५. श्वे. II २

६. श्वे. VII १५ १

समस्त वेदान्त दशम ब्रह्म सूत्र, गीता और उपनिषदों पर आधारित है। इनमें भी गीता और ब्रह्म सूत्र में उपनिषदों का ही उपनिषद और वेदान्त निधार है। वेदान्त के अनेक रूपों में से यहाँ शकर ने अद्वैत और रामानुज के त्रिभिष्टाईन का ही विचार किया जाएगा।

शकराचार्य ने अपना अद्वैत दर्शन उपनिषदों के आधार पर विकसित किया है। उन्होंने न होगा कि यह उपनिषदों से ज्यों का त्यों उपनिषद और नहीं लिया गया है क्योंकि शरर 'टीकाकार' कहलाते अद्वैत दर्शन हुए भी रामानुज के 'दर्शन' के इतिहास में अद्वितीय विचारक हुए हैं। परन्तु यहाँ केवल यही दिग्गज है कि अद्वैत दर्शन के मूल विचार उपनिषदों में मिलते हैं।

(१) उपनिषदों में म्यान म्यान पर ब्रह्म को निर्गुण, निर्गुणोत्पत्ती, जगत का आधार, सबव्यापी, सब जगत का कारण, नेति-नेति इत्यादि कहा गया है। छान्दोग्योपनिषद में श्वेतकेतु और आरणि के प्रश्न में ब्रह्म को जगत का आधार कहा गया है।^१ बृहदारण्यक उपनिषद में याज्ञवल्क्य अपनी पत्नी मैत्रेयी से वार्तालाप करते हुए कहते हैं कि इस मसार में जो कुछ है वह आत्मा है।^२ आगे याज्ञवल्क्य ने ब्रह्म अथवा आत्मा को ज्ञाता कहा है। जो सबको जानता है उसे कौन जान सकता है? वह मनातन ज्ञाता है वह किससे जाना जायेगा?^३ इसी उपनिषद में आगे चलकर ब्रह्म का 'नेति-नेति' कहकर वर्णन किया गया है।^४

(२) शकर का आत्मा और ब्रह्म के समन्वय का सिद्धान्त भी उपनिषदों पर आधारित है। छान्दोग्य उपनिषद में कहा है—“शरीर में रहने वाली आत्मा वास्तव में ब्रह्म ही है और जैसे ही यह नश्वर बन्धन उतर जाएगा वैसे ही वह ब्रह्म में लीन हो जाएगा।”^५ इसी प्रकार मुण्डक, कठ, श्वेताश्वतार इत्यादि

१ छा VI १ २ ७

२ इव ब्रह्म इव क्षत्र इमे लोका इमे देवा इमानि भूतानि इव सर्वं यदयमात्मा ।
—बृ० II ४ ६ ६

३ येनेव सर्वं विज्ञानाति त केन विजानीयात् ।

विज्ञातात्मरे केन विजानीयादिति ॥ —बृ II ४ १३ १४

४ अथात आदेश नेति नेति । “न” हि एतस्मादिति “न” इति अन्यत्परमस्ति ।
—बृ II ३ ६

५ एष स आत्माऽन्तर्हृदय एतद् ब्रह्म एतमित प्रेत्याभि सभवितास्मीति ।

—छा III १४ ४.

उपनिषदों में भी ब्रह्म को आत्मा का आदि अन्त बनानाकर दोनों में तादृश्य माना गया है ।

(१) उपनिषदों में सायाम्यान् के सिद्धान्त के सभी अंश यथा-कथा बिखरे हुए हैं । इनमें आचरय अन्धापन यन्त्रि ब्रह्मिणा अतत्, अन्धकार, मृत्यु, अन्धकारानु अनिश्चितता अनृत भ्रम ईश्वर-यन्त्रि ईश्वर-यन्त्रि प्रकृति नाम समानता बिचर्त जीव अन्त में यन्त्रि नाम रूप इत्यादि का उल्लेख मिलता है और स्वयं माया शब्द का भी इन अर्थों में प्रयोग किया गया है । इस विषय में कुछ थोड़े से निम्नलिखित उदाहरण पर्याप्त होंगे ।

(अ) माया तु प्रकृति विद्यान्मार्गिन तु महेश्वरम् । —श्लो IV १

(ब) तेषां यतो विरजो ब्रह्म लोको न वेप त्रिह्यं अनृतं न माया चेति

—प्र I १९

(८) यं यं प्रतिष्ठो न ब्रह्म नरस्य यं प्रतिष्ठयाय । इन्मे मायाभिः पुस्त्य ईश्वरं बुद्ध्य ह्यस्य हरयः समावृतः ॥

बृ II ५ १९.

संक्षेपार्थ के समान ही रामानुज का दर्शन भी उपनिषदों पर ही आधारित है । वास्तव में संकर और रामानुज दोनों ने ही बिधिब्याहृत और उपनिषदों को अपने-अपने दृष्टिकोण से देखा और अपने मत की पुष्टि के लिये विशेष-विशेष श्लोकों पर जोर दिया और बाकी की अपने मतानुसार व्याख्या की । यह कहना यथार्थ है कि उपनिषदों में एक नहीं बल्कि एक के ऊपर एक अनेक दर्शन हैं । निम्नलिखित प्रबंधों में बिधिब्याहृत दर्शन के तरह उपनिषदों में मिलते हैं—

(१) बिधिब्याहृत के बीच प्रकृति और ईश्वर दोनों को परम माना है । इस प्रकार का दृष्टिकोण स्वैच्छास्वरूप उपनिषद में मिलता है, जहाँ कहा है कि 'पीन परम सत्ताएँ हैं जो कि सबकी सब अन्त और अविनाशी हैं तथा मिलकर ब्रह्म बनाती हैं अर्थात् अक्षर अज्ञानी जीव धृतिप्राप्ती ज्ञानवाच ईश्वर और अज्ञा प्रकृति जो कि बीजात्मा के जीव हैं लिये हैं और मिलने यह अपने कर्मों का फल प्राप्त करती हैं ।'

(२) ब्रह्मचर्यवत् उपनिषद में ब्रह्मचर्य और ज्ञानवत् आत्मि के प्रतिपाद में ईश्वर को अन्त का अन्तर्गामी माना है । यह विचार रामानुज के दर्शन का महत्वपूर्ण आधार है जहाँ कि उन्होंने ईश्वर को प्रकृति की व्याख्या माना है ।

१ ज्ञानी ज्ञानवाचीशाली आचर्य होकर भोक्तृभोगार्थपुत्रता ।

अनन्तस्वात्मा विश्वरूपी ह्यकर्ता अर्थ यथा निम्नते आह्वैतत् ॥ श्लो I ८

याज्ञवल्क्य ने ईश्वर को जगत और जीव दोनों की आत्मा माना है।^१ इसी प्रकार का उल्लेख तैत्तिरीय उपनिषद में भी पाया जाता है।

(३) वृहदारण्यक उपनिषद के अनुसार ईश्वर जीव और अजीव सब का आत्मा है। “जिस प्रकार एक पहिये के आरे उस पहिये के घुरी से बँधे रहते हैं उसी प्रकार परमात्मा में ये सब जीव, सभी देवता, सभी जगत, सभी जीवात्माएँ केन्द्रित हैं—परमात्मा उन सब का राजा है।”^२ इसी प्रकार के अन्य श्लोक भी इस उपनिषद में हैं।

(४) रामानुज का मौक्ष का विचार मुण्डकोपनिषद के इस श्लोक में वर्णित है “जब भक्त सोने के वण के पुरुष को देखता है जो कि सब का कर्ता, सबका निपन्ता और जगत का आदि स्रोत है तब वह धर्म और अधर्म दोनों को छोड़ देता है और इनसे मुक्त होकर दैवी रूप से साम्य प्राप्त कर लेता है।”^३ इसी प्रकार मुण्डकोपनिषद के अनुसार पाप से छुटकर ब्रह्म प्रज्ञा में स्थित पुरुष ब्रह्मलोक को पहुँच जाता है।^४ रामानुज ने क्रममुक्ति, सारूप्य मुक्ति और सालोक्य मुक्ति को माना है।

उपनिषदों की समस्याएँ (Problems)

उपनिषदों के दर्शन का विस्तारपूर्वक अध्ययन करने के पूर्व उनकी मुख्य समस्याओं का विचार कर लेना आवश्यक है। ये समस्याएँ निम्न-लिखित हैं—

(१) वह क्या है जिसको जानने पर सब कुछ जाना जा सकता है—उपनिषदों के दृष्टा ऋषिगण ज्ञान के लक्ष्य को जानना चाहते थे। अनुभूति के आधार पर उनका यह विश्वास था कि ससार की नाना विविध वस्तुओं के पीछे कोई ऐसी सत्ता अवश्य है जहाँ पहुँचकर मन बुद्धि और इन्द्रियों को शान्ति मिल सकती है। वर्तमान अवस्था से असतोष में ही दार्शनिक जिज्ञासा की उत्पत्ति होती है। हमारी इन्द्रियाँ हमको यथार्थ ज्ञान नहीं देती। मन द्वन्दों में फँसा रहता है। बुद्धि सत्य को नहीं पकड़ पाती और जीव को शान्ति नहीं मिलती।

१ षु III ७

२ स वा अयमात्मा सर्वेषा भूतानां राजा, तद्यथा रथनाभौ व स्थनेमोन्व अरा सर्वे समर्पिता एवमेवास्मिन्नात्यनि सर्वाणि भूतानि सर्वे देवा सर्वे लोका सर्व एत आत्मान समर्पिता। —बृ II ५ १५

३ यदापश्य पश्यते रुक्म वर्णं कर्तारमोश पुरुष ब्रह्मयोनिम्।

यदा विद्वान् पुण्यपापे विषूय निरञ्जन परम साम्प्रभुपीति॥

—मु III १३

४ मु III २ ६

बनेक में एक की खोज मानव बुद्धि का स्वाभाविक धर्म है। उपनिषद् के शब्दों में "यह कौन है जिसके ज्ञान से इस सबको जाना जा सकता है ?" १

(२) शरीर के भट्ट होने के परचास् क्या बचता है ? यह उपनिषदों की पुनर्जन्म बारम्बार की अवस्था कर्मों का फल आदि धर्मस्वाध्यायों का मूल प्रश्न था। हम कहाँ से आए, वहाँ जाएँगे ? यातनस्वयं के शब्दों में यह कौन सा बचार्थ पूरा है जिससे बारम्बार उस मृत्यु द्वारा काटकर डाल दिये ज्ञान पर भी जीवन का बूझ फिर-फिर उठ जाता है ? २

(३) इस प्रकार उपनिषद् मनोवैज्ञानिक और भौतिक जगत् में परम सत्य परम सत्त्वस्तु की खोज में थे। इसी सत्त्वस्तु (Reality) की कभी प्राप्ति कभी मानव कभी बुद्धि और जगत् में बारम्बार कहा गया है। "यह क्या है जो कि शरीर के सुषुप्ति अवस्था में चले जाने पर भी रहता है और निरन्तर उत्पत्ति करता रहता है ?" ३ मनोवैज्ञानिक खोज में उपनिषदों का लक्ष्य इस सत्त्वस्तु की खोज था जो कि ज्ञायुत स्वप्न और सुषुप्ति सभी अवस्थाओं में रहती हो। कैतव्यनिष्ठ में सिद्ध हुए थे पुष्टता है कि "किसकी इच्छा से मानव अपने लक्ष्य की ओर चल पड़ता है ? किसकी आज्ञा पर प्रचलन स्वाध्याय प्रारम्भ होती है ? किसकी इच्छा से हम सोचते हैं ? कौन ईश्वर के अवस्था काल का निर्देश करता है ?

(४) संक्षेप में उपनिषद् जगत् के आधि कारक सृष्टा वास्तव और संहारक शक्ति की खोज में थे। इसकी उन्होंने पहले बाह्य प्राकृतिक जगत् में देखा और बड़ी कष्टीय न मिलने पर मनोवैज्ञानिक जगत् में उसकी खोज की। जगत् में रहस्यमय अनुभूति में उन्हें उसकी प्राप्ति हुई और उनकी आध्यात्मिक, नैतिक तथा मनोवैज्ञानिक खोज की चरमपरिणति "रहस्यवाद" में हुई।

(५) उपनिषदों की समस्या व्यावहारिक, नैतिक आत्मिक अथवा जीवन की समस्या थी। उस परम सत्य को कैसे सहायीय जीवन में उतारा जाय कैसे प्राप्त किया जाय ? सभी ब्रह्मचर्याय के ऋषि ने असत से सत अन्धकार से ज्योति और मृत्यु से जगत्त्व की ओर से चलेने की प्रार्थना की है। ४

१ कास्मिन्म जगत् नमो विद्महे सर्वं भिन्नं विलीनं भवति । —मु. I १ ३

२ यद् बुद्धी बुद्धौ रोहति मुनाम जगत् पुनः ।

भर्त्यः स्वप्नमुत्पुना बुद्ध्याः कस्मान्मुलस्त्यरोहति ॥ —बु. III ६ १८

३ न सत सुषुप्तेषु जायति कामं बुद्धौ विनिर्माणं । तदैव मुक्तं तद् ब्रह्म तदेवात्मतमुच्यते ॥ एतच्छ्रुत्वा ॥ —क. II १ ४८

४ अस्ततो वा तब गमय तमसो मां ज्योतिर्गमय मृत्योर्मां जगत् गमय ।

—मु. I १ २८

उपनिषदों की प्रणालियाँ (Methods)

उपनिषदों के दाशनिकों ने अपने वाद-विवाद और उपदेश में अनेक भिन्न भिन्न प्रणालियाँ अपनाई हैं। ये प्रणालियाँ निम्नलिखित हैं^१ —

(१) प्रहेलिका प्रणाली (Enigmatic Method)—श्वेताश्वतारोप-निषद में यह प्रणाली मिलती है जब कि कहा गया है कि परम तत्त्व एक विशाल नेमि (Felly) है जिसके पहिये तीन गुण हैं, जिसके अन्त मोलह काल है, जिसके आगे पचास भाव हैं जिसके प्रत्यार (Counter spokes) दस इन्द्रियाँ और उनके दस विषय हैं जिसमें छ प्रकार के अष्टक हैं यथा अष्ट-वातु, अष्ट देव, अष्टांग प्रकृति इत्यादि, जिसका एकमात्र पादा विश्व पुरुष है जिसके तीन माग शुभ, अशुभ और तटस्थ अथवा नैतिक, अनैतिक और अति-नैतिक (A Moral) हैं और जो शुभ और अशुभ दो प्रकार के कर्मों के कारण आत्मा के मोह का कारण है।^२ इसी प्रकार की प्रहेलियाँ ईशावास्योपनिषद इत्यादि अन्य उपनिषदों में भी मिलती हैं।

(२) सूत्र (Aphoristic) प्रणाली—उपनिषदों की इस प्रणाली को वाद के दाशनिक ग्रन्थों में भी खूब अपनाया गया है। इस प्रणाली में तत्त्व विचार को छोटे छोटे गूढ़ार्थ वाक्यों में भर दिया जाता है जिनको समझने के लिये काफी बुद्धि लगानी पड़ती है। इसी गूढ़ार्थ के कारण बहुधा प्रथक-प्रथक टीकाकार अपने अपने मतानुसार सूत्रों का अलग अलग अर्थ निकालते हैं। माण्डूक्योपनिषद में कहा है “वास्तव में जो कुछ है वह ‘ऊँ’ है उसमें भूत, भविष्य, वर्तमान और कालातीत भी सम्मिलित है। वास्तव में यह सब ब्रह्म है, आत्मा ब्रह्म है। यह आत्मा चार पैरों वाला है। पहला पैर वैश्वानर है जो कि जागृत अवस्था में स्थूल पदार्थों को भोगता है दूसरा पैर तैजस है जो कि स्वप्न में विविक्त पदार्थों को भोगता है^३ तीसरा प्रज्ञा है जो कि सुषुप्ति अवस्था में आनन्द भोगता है चौथा आत्मा है जो कि अकेला, अद्वितीय, शान्त, शिव, प्रपञ्च से दूर है। यही जानने योग्य है।”^३ यह श्लोक वाद के वेदान्त दर्शनो का आधार है।

१ देखिये—Ranade, R. D., A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy P 34-40

२ तमेकनेमि त्रिवृत् षोडशान्त शतार्थं किंशति प्रत्यराभि ।

अष्टकं षड्भिविंश स्पर्क पाश मिमार्ग भवेद्विनिमित्तैक मोहम् ॥ इवे I, ४

३ भूत भवद्भविष्यदिति सर्वं मोकार एक । पञ्चान्यत्रिकालातीत तदफीडकार एक ॥१॥ सव ह्येतद् ब्रह्मायमात्मा ब्रह्म । सोऽयमात्मा चतुष्पात ॥ १२ ॥ जागरितस्थानो वहि प्रज्ञ सप्तांग एकीर्नविंशति मुख स्थूलभुग्वै श्वानर

(३) शब्दार्थ (Etymological) प्रणाली—इसमें शब्द की बड़ि के अनुसार उतका अर्थ समझाने की प्रणाली है। बृहदारण्यक में कहा है कि पुत्रप वास्तव में 'परिपप' जर्वात् हृदय पुत्रा में निवास करने वाला ॥^१ इसी प्रकार 'अनोर' २ में बतलाया गया है कि 'स्वपिति' का अर्थ "घटा सम्पन्नो भवति" अथवा "स्वप्नितो भवति" है। इसी प्रकार के उदाहरण माण्डूक्य इत्यादि अन्य उपनिषदों में भी मिलते हैं।

(४) पौराणिक कथा (Mythical) प्रणाली—यह प्रणाली विद्वेषत उपदेश देने में प्रयोग की गई है बृहदारण्यक केनोपनिषद में इन्द्र और अश्वत्थ की कथा की सत्यता का उपदेश देने के लिये कही गई है। कभी कभी पौराणिक कथा का प्रयोजन कारण निधान भी है। जैसे कि मूर्ख के बह्मण्ड निकलने की कथा में है। तीसरे कुछ पारमार्थिक कथाएँ भी हैं। जैसे कभी-कभी इन कथानों का तात्पर्य विनोद के लिये अनुकरण (Parody) भी है।

(५) अपेक्षा (Analogical) प्रणाली—जो बातें तर्क से नहीं समझाई जा सकती उनके लिए उपमा का प्रयोग किया गया है। उदाहरण के लिए माण्डूक्य ने आत्मा का देखने की प्रक्रिया की समझाने के लिए डोल घंटा बजना घांटी की उपमा भी है। आसक्ति से जीवात्मा का विस्वात्मा से अर्थ समझाते हुए कहा है कि जैसे पानी में नमक घुल जाता है वयवा जैसे सागर में नदियाँ मिल जाती हैं इत्यादि।

(६) शब्दार्थ (Dialectical) प्रणाली—उपनिषदों के रचन में इस प्रणाली का सबसे अधिक उपयोग हुआ है। इसमें विज्ञान दार्शनिक एकत्रित होकर गौणिकीय ढंग से प्रश्नोत्तर करते थे जिनमें धीरे धीरे विवाद होता था। उपनिषदों में माण्डूक्य इत्यादि दार्शनिकों के ऐसे अनेक शब्दार्थ का बिक मिलता है।

(७) समन्वय (Synthetic) प्रणाली—इस प्रणाली में धार-विचार की संकलात्मक पद्धति के स्वाग पर समन्वय की सान्त्वक पद्धति का प्रयोग

प्रथमः पत्र ॥ ३ ॥ स्वप्नस्वाप्नो ज्ञानं ब्रह्म तत्प्राप्य एकोनविधति मुक्तं प्रविशित्वा मुक्तं तेन तौ द्वितीयं वाच ॥ ४ ॥ उपपन्नं स्वप्न एकोनमूतः ब्रह्मान-
कल एवमेव नवो ह्यलान्द मुक्तं ततोमुक्तं ब्रह्मास्तृतीयं पत्रः ॥ ५ ॥

॥ ६ ॥ " " " " " प्रथमोपधर्मं धर्मं विचिन इति तदुक्तं मन्थने स आत्मा तद्विद्य ॥ ७ ॥ तौ I ७.

होता था । बृहदारण्यक उपनिषद् के चौथे प्रकरण में याज्ञवल्क्य राजा जनक के बतलाए हुए छ आध्यात्मिक दृष्टिकोणों का समन्वय करते हैं । इसी प्रकार के उदाहरण छान्दोग्य और प्रश्नोपनिषद् आदि में भी हैं ।

(८) स्वगत भाषण (Monologic) प्रणाली—यद्यपि उपनिषदों के दृष्टांजन बहुत ही कम बोलते हैं परन्तु कभी-कभी ऐसा भी देखने में आया है कि जिज्ञासु अथवा विपक्षी के प्रश्नों का उत्तर देने के पश्चात् भी वे दूसरी की उपस्थिति को भूल कर स्वगत भाषण करते हुए बहुत कुछ कह जाते हैं । बृहदारण्यकोपनिषद् में आत्मा के स्वभाव पर जनक के प्रश्नों का उत्तर देते हुए याज्ञवल्क्य इसी प्रकार के स्वगत भाषण में खो जाते हैं । कठोपनिषद् में यम और नचिकेता के सवाद में यम भी नचिकेता के तीसरे प्रश्न का उत्तर देते देते बड़ी देर तक स्वगत भाषण करते रहते हैं ।

(९) यथाकाल व्यवहार (Temporisation) प्रणाली—उपनिषदों के ऋषि जिज्ञासु के अधिकारी भेद से उसको क्रमशः तत्त्वज्ञान कराते हैं । इस प्रणाली में जैसे जैसे जिज्ञासु का आध्यात्मिक अधिकार बढ़ता है वैसे वैसे गुरु उसको आगे का भाग दिखाता जाता है, एकदम पूर्ण सत्य का ज्ञान नहीं करा देता । यह पद्धति आधुनिक शिक्षा मनोविज्ञान के दृष्टिकोण से भी अत्यन्त महत्वपूर्ण है । इन्द्र विरोचना की प्रसिद्ध कथा में विरोचन तो अपने गुरु प्रजापति के पहले उत्तर से ही सन्तुष्ट हो जाता है परन्तु इन्द्र सन्तुष्ट नहीं होता और बराबर प्रश्न करता जाता है । प्रजापति उसे क्रमशः आत्मा को शरीर तथा फिर स्वप्न और सुषुप्ति की अवस्थाएँ बतलाते हुए तब कही अन्त में आत्मा का यथार्थ स्वरूप बतलाते हैं । इस प्रणाली में जिज्ञासु स्वयं सत्य को समझने के लिये संघर्ष करता है और गुरु उसको केवल सकेत देता चलता है । अतः आध्यात्मिक विकास में यह प्रणाली अत्यन्त महत्वपूर्ण है ।

(१०) प्रतीपगमन (Regressive) प्रणाली—इसमें क्रमानुसार अनेक प्रश्न किए जाते हैं और प्रत्येक अगला प्रश्न उत्तर के पूर्व के प्रश्न की ओर ले जाता है इस प्रकार जब बृहदारण्यकोपनिषद् में जनक याज्ञवल्क्य से पूछते हैं कि मनुष्य का प्रकाश क्या है, तो याज्ञवल्क्य ने उत्तर दिया कि सूर्य । जनक ने फिर पूछा कि सूर्य का प्रकाश क्या है तो याज्ञवल्क्य ने उत्तर दिया चन्द्रमा । इसी प्रकार चन्द्रमा से अग्नि इत्यादि पर होते हुए जनक याज्ञवल्क्य को उस सीमा पर ले जाते हैं जहाँ पर याज्ञवल्क्य सबका प्रकाश आत्मा बतलाते हैं । इसी उपनिषद् में याज्ञवल्क्य और गार्गी का सवाद भी प्रतीय गमन प्रणाली का एक उत्तम उदाहरण है ।

तत्त्व विचार का विकास

उपनिषदों का दर्शन दृष्टा दृष्टियों के जीवन का दर्शन था। तत्त्वविचार की समस्या उनके जीवन की खोज थी। अतः उपनिषदों में परम तत्त्व के विचार में क्रमशः विकास मिलता है। उपनिषदों के तत्त्व विचार का विकास विज्ञानसु मुनियों ने परम तत्त्व की विघ्न-विघ्न दृष्टिकोणों से जानने की चेष्टा की और जब तक पूर्ण ज्ञान न हो गया तब तक यह खोज जारी रखी। अतः उपनिषदों का दर्शन किसी एक अथवा अनेक दार्शनिक के अस्तित्व का पक्का पकपा दर्शन नहीं है बल्कि पीढ़ी दर पीढ़ी होते हुए व्यापारिक विकास का एक इतिहास है।

प्रो रानडे (Ranade) के अनुसार उपनिषदों के तत्त्व विचार की समस्या दृष्टि-अर्थ-मनोविज्ञान की (Cognitive psychological) समस्या है।^१ उपनिषदों के मनीषियों ने परम तत्त्व को सबसे पहले दृष्टि रचना में खोजा उसकी अपर में जाने की चेष्टा की।

जब उन्हें इससे संतोष न मिला तब उन्होंने दार्शनिक दृष्टि से परम तत्त्व को समझना चाहा। इससे भी निराश होने पर फिर अन्त में उन्होंने मनोवैज्ञानिक क्षेत्र में उसकी खोज की। इस खोज में उन्होंने परम तत्त्व आत्मा को पाया। बाद में उनकी ज्ञात हुआ कि अन्य लोगों की दृष्टिकोण से मिला धर्म भी इसी धर्म का रूप है। इस प्रकार अन्त में वे इस परम ज्ञान पर पहुँचे कि आत्मा प्रकृति और ईश्वर अर्थात् मनोवैज्ञानिक क्षेत्र की दृष्टि रचना का और व्यापारिक का परम तत्त्व एक ही रहस्यमय ब्रह्म है। इस प्रकार उपनिषदों के तत्त्व विचार की समस्या का अन्तिम सुलझाव रहस्यवाद (Mysticism) में मिला।

वेदों में भारतीय दर्शन और धर्म का दृष्टान्त अभिव्यक्त हुआ है और मानव ने प्राकृतिक शक्तियों को ही परम तत्त्व मान लिया।

(१) दृष्टि रचना में उपनिषदों में वेदों का दृष्टान्त अनुभव से प्रीति हो परम तत्त्व की खोज— चुका था। उन्होंने यह अनुभव किया कि प्राकृतिक शक्तियाँ परम तत्त्व नहीं बल्कि उसका बाह्य आवरण बाह्य रूप मात्र हैं। आन्तरिक उपनिषद में

सत्यताम आदान और उसके सिद्ध उपलब्धता की कथा में यह बात स्पष्ट की गई है। परन्तु यहाँ पर प्राकृतिक शक्तियों का स्थान धार्मिक शक्तियों ने मिला है।

इस प्रकार छान्दोग्य उपनिषद में परमतत्त्व को आँख अथवा शरीर की गर्मी समझा गया ।^१ मैत्री उपनिषद में उसको वह स्वर समझा गया जो कि कान बन्द करने पर सुनाई पड़ता है ।^२

परन्तु फिर क्रमशः इन शारीरिक तत्वों से भी सन्तोष न पाकर जिज्ञासु मनो-वैज्ञानिक तत्वों की ओर झुके । कौशीतकी तथा शारीरिक तत्वों से मनो-बृहदारण्यक दोनों ही उपनिषदों में इस प्रकार के वैज्ञानिक तत्वों की ओर प्रसंग मिलते हैं । इस प्रकार शारीरिक शक्तियों का स्थान 'सृष्टि' इत्यादि मनोवैज्ञानिक अवस्थाओं ने ले लिया है ।^३ बाद में इन मनोवैज्ञानिक अवस्थाओं में भी सन्तोष न मिला ।

परन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि सृष्टि रचना की छानवीन करने से जिज्ञासुओं को परम तत्व का कोई ज्ञान न मिला । उपनिषदों में सृष्टि की पृष्ठभूमि में ब्रह्म का अस्तित्व सिद्ध करने के लिए सृष्टि रचना परम तत्व का प्रमाण (Cosmological Argument) मिलता है । छान्दोग्य उपनिषद में 'तज्जलान' शब्द से यह समझाया गया है कि ससार की सृष्टि, स्थिति और विनाश ब्रह्म में ही होते हैं ।^४ तैत्तिरीय उपनिषद के अनुसार भी "जिससे ये समस्त भूतजीव उत्पन्न हुए हैं, जिसमें वे रहते हैं और अन्त में जिसमें वे समा जाएँगे, वही ब्रह्म है ।"^५ इस प्रकार प्राकृतिक शक्तियों को एक ही परम तत्व की आशिक अभिव्यक्ति समझा गया । केनोपनिषद में देवताओं और असुतो के युद्ध की कथा प्रसंग में भी इसी बात को समझाया गया है प्रकृति और मन दोनों के पीछे एक ही परम शक्ति है, वह ब्रह्म है ।

जगत् की सभी वस्तुओं का प्रकाश ब्रह्म के कारण है । कठोपनिषद के शब्दों में "उसके सामने सूर्य नहीं चमकता, उसके सामने ब्रह्म सबका प्रकाश है चन्द्रमा, तारे और बिद्युत् नहीं चमकते, अग्नि की तो गिनती ही क्या है ? उसके चमकने से ही ये सब चमकते हैं, उसके प्रकाश से ही ये प्रकाशित हैं ।"^६

१ छां IV १० १५ तथा III १३

२ मैत्री II ६

३ को IV १-१८ तथा बु II १ १-१५

४ तज्जलानिति शान्त उपासति । छां III १४ १

५ यतो वा इमानि भूतानि जायते, येन जातानि जीवन्ति । यत्प्रयति अभि-सयिशाति तद्विजिज्ञासस्व । तद्ब्रह्मोति । तं III १

६ न तत्र सूर्यो भाति न चद्रतारक नेत्रा विद्युतो भांति श्रुतोऽप्यमानि । तमेव भांतमनुभाति सव तस्य भाण सवमिव विभाति ॥ क II. ५ १५

भूत, भविष्य और वर्तमान से परे है। उसकी शक्ति ज्ञान और क्रिया के रूप में अभिव्यक्त होती है। उसका न कोई कार्य है और न कारण। वह सबका एकमात्र कारण है। यहाँ यह बात ध्यान देने योग्य है कि द्वेताश्वतार उपनिषद् में ईश्वर को ही सबकी आत्मा भी माना है।

उपनिषदों में कुछ स्थानों पर ईश्वर को अन्न स्थ कहा गया है। द्वेताश्वतार

उपनिषद के अनुसार ईश्वर अग्नि, जल, जड़ियों, पौधों तथा समस्त जगत् में वर्तमान है। छान्दोग्य उपनिषद में नमक में पानी घुलने के दृष्टान्त में भी आत्मा को सव्यापक वर्तलाया गया है। जिस प्रकार नमक नमकीन पानी के प्रत्येक भाग में होता है उसी प्रकार अदृश्य आत्मा सब जगत् व्याप्त है।^१ अन्न स्थ भी है

के साथ ही साथ ईश्वर को परात्पर वर्तलाने वाले अनेक श्लोक भी उपनिषदों में मिलते हैं। कठोपनिषद में विद्वात्मा को जगत् के सुख-दुःख से सूर्य के समान परे वर्तलाया है जो कि समस्त जगत् की आँख होने पर भी हमारी आँखों के दोष से प्रभावित नहीं होता।^२ द्वेताश्वतार उपनिषद में ईश्वर को एक ही श्लोक में अन्न स्थ और परात्पर दोनों वर्तलाया गया है। 'ईश्वर स्वर्ग में एक वृक्ष के समान स्तब्ध खड़ा रहता है परन्तु फिर भी उससे समस्त जगत् भरा हुआ है।'^३

सृष्टि और आध्यात्मिक जगत् में खोज करने में सतोष न मिलने पर जिज्ञासु ऋषियों ने मनोवैज्ञानिक जगत् में परम तत्त्व की

(३) मनोवैज्ञानिक जगत् खोज की। बृहदारण्यक उपनिषद में राजा जनक में परम तत्त्व की खोज और यागवल्क्य के सवाद में राजा जनक परम तत्त्व के विषय में क्रमशः अनेक मनोवैज्ञानिक मत उपस्थित

करते हैं जिन सभी को यागवल्क्य आशिक सत्य वर्तलाते हैं, क्योंकि परम तत्त्व तो एकमात्र आत्मा ही है। केनोपनिषद में आत्मा को कानों का कान, मनो का मन, वाचो का वाच और प्राणो का प्राण वर्तलाया है।^४ इसमें आत्मा को समस्त शारीरिक और मनोवैज्ञानिक तत्वों का अन्तरतम तत्त्व वर्तलाया है। छान्दोग्य उपनिषद में इन्द्र, विरोचन और प्रजापति की कथा में आत्मा को क्रमशः जागृत, स्वप्न और सुषुप्ति अवस्था वर्तलाकर अन्त में तीनों का मनोवैज्ञानिक विश्लेषण करके शुद्ध आत्म-चेतना कहा गया है।^५

१ छां VI १३ १-३

२ क II ५-११

३ वृक्ष इव स्तब्धो विवि तिष्ठत्येक स्तेनेव पूर्णं पुरुषेण सर्वम् । श्वे III ६

४ श्रोत्रस्य श्रोत्र मनसो मनो यद्वाचो ह वाच स उ प्राणस्य प्राण । के I २, ८

५ छा VIII ७ १२

उपनिषदों में तत्त्व को ही ज्ञान मानकर आत्मा के अस्तित्व का तत्त्व सर्व्वी प्रमाण उपस्थित किया गया है। तीसरी उपनिषद् के तत्त्व सम्बन्धी (Onto-logical) प्रमाण इसी प्रकार ऐतरेयोपनिषद् में प्रज्ञा को ही सब ईश्वर पंचभूत अक्षर आत्म स्वेवम् और अद्भुत इत्यादि समस्त बीज, समस्त स्वावर तथा अंगम प्राणियों का गेव और समस्त लोक का गेव तथा जगत् में कहा कहा गया है।^१ इस प्रकार परमसत् होने प्रज्ञा मान लिया गया है। यह प्रज्ञा ही उपनिषदों की दृष्टि, आत्मात्म और मनोविज्ञान के सबत की खोज का परिणाम है। इसी को परमतत्त्व बतसाने के लिए उन्होंने विभिन्न प्रमाणों का प्रयोग किया है। यही सर्व्व ज्ञान जगत्सम्बद्ध है। यही ईश्वर है यही समस्त मानसिक और भौतिक जगत् का कारण है।

परम तत्त्व का स्वरूप

परम तत्त्व की खोज में उपनिषदों की दार्शनिक विचारधारा के क्रमिक विकास का वर्णन करने के पश्चात् अब आत्मा कहा ईश्वर, जगत् सम्बन्ध तथा मोक्ष के स्वरूप का अन्तर्गत विचार करना सम्बन्ध होता है।

प्रश्न

उपनिषदों के अनुसार सबत का कारण और परम तत्त्व कहा है। कहा जगत् तत्त्व सर्व्वव्यापी सर्व्वज्ञानी और पुरुष चैतन्य है। यह सबकी आत्मा है।

कहा सत् है। यह सर्व्वकार की समस्त वस्तुओं का आधार और सूक्ष्म तत्त्व है।

आन्वोप्य उपनिषद् के शब्दों में सही से सबत का तत्त्व ज्ञान जगत्सम्बद्ध आदि जगत् और स्थिति है। (तद्व्यवधानिति ध्यात् उपधीत)। प्रकृति की अस्तिता कहा की अक्ष मात है। उनमें कहा की ही अस्ति कार्य करती है।

तीसरी उपनिषद् के शब्दों में सही से समस्त भूत उत्पन्न होते हैं, सही से वे सब जीते हैं और सही में समा जाते हैं। आन्वोप्य

तत्त्व

उपनिषद् में इसी तत्त्व को एक कहा आत्मा समझाया गया है। पुरुष ने धिप्य से व्यग्रोप पुरुष का एक सब

जाने की कहा। अब धिप्य पल से आत्मा तो पुरुष ने सबसे पल को तोड़ने को कहा। अब धिप्य ने पल को तोड़ा तो पुरुष ने पूछा कि पल के अन्तर क्या है ?

१ सर्व्व जगत्सम्बद्ध प्रज्ञा की अक्ष निहितं गृह्यतां वरते व्योमम् । तै. II. १

२ कै. II. १

शिष्य को कन में अग्रगण्य छोड़ छोटे बाज दिगलाई पड़े। अब गुरु ने उनमें से एक बीज का तोड़ने की आज्ञा दी और फिर शिष्य से पूछा कि उम बीज में क्या है ? बीज को तोड़ते शिष्य ने उत्तर दिया कि उममें कुछ नहीं है। इस पर गुरु ने शिष्य का बतलाया कि जिसे शिष्य 'कुछ नहीं' कहता है वही यह सूक्ष्म तत्व है जिसमें स्यन्धोप यून उत्पन्न होता है इस कथा में यह समझाया गया है कि सूक्ष्म तत्व ब्रह्म ही मगस्य जगत् का गत है।

ब्रह्म ही ज्ञानम् ६। पीछे बतलाया जा चुका है कि किस प्रकार उपनिषदों में मनीषिगण जागृत, स्यन्ध और सुषुप्ति अवस्थाओं का मनोवैज्ञानिक विश्लेषण करते इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि आत्म-चेतना अथवा प्रज्ञा (Self Consciousness)

ही परम तत्व है। प्रज्ञा ही गत है और सत् प्रज्ञा है। यही आत्मा, मान, नाभ, मानस आदि सभी की शक्ति और चानक है। यह मन और बुद्धि से परे है। इस आत्मचेतना का पीछे वर्णन किया जा चुका है। उपनिषदों के 'तत्त्वमसि' 'अप-मात्मा ब्रह्म' तथा 'सर्व सत्त्विद् ब्रह्म' इत्यादि महावाक्यों में यही बतलाया गया है कि यह ज्ञानम् ही मगस्य जगत् का तत्व है। यही आत्मा है और यही ब्रह्म।

ब्रह्म अनन्तम् है। वह अन्त स्थ भी है परन्तु फिर भी परात्पर है। जगत उससे एक अणु मात्र से बना है। बृहदारण्यक उपनिषद के अनुसार ब्रह्म के एक पैर से तीनों लोक बने हैं, दूसरे में वेदों का त्रिविध ज्ञान आ जाता है, तीसरे में तीन

प्राण हैं चीथा पृथ्वी से परे सूर्य के रूप में चमकता है। ब्रह्म से ही जीव और जगत की उत्पत्ति हुई है। उन्नी ने आत्मा भी निकली है। आत्मा पूर्ण है परन्तु इस पूर्ण आत्मा के निकलने के बाद भी ब्रह्म में कोई कमी नहीं आती और वह दूसरी ही रहती है। बृहदारण्यक उपनिषद में इसी पहेली को यह कहकर समझाया गया है कि "वह भी पूर्ण है, यह भी पूर्ण है, पूर्ण से पूर्ण निकलता है। परन्तु इस पूर्ण के उस पूर्ण से निकलने के बाद भी जो कुछ बचता है वह भी पूर्ण ही है।" इस प्रकार सान्त अनन्त से निकला है और अनन्त में पहुँचना ही उसका लक्ष्य है।

ब्रह्म को अनन्त कहने का तात्पर्य यह नहीं है कि वह अज्ञेय भी है। उपनिषदों में इस प्रकार के वाक्य मिलते हैं जहाँ पर ब्रह्म को ब्रह्म अज्ञेय नहीं है ज्ञाता कहा है। वह विषयी है अतः वह ज्ञान का विषय नहीं हो सकता है। बृहदारण्यक के शब्दों में "जिससे ये सब जाने जाते हैं उसको कैसे जाना जा सकता है ?" तैत्तिरीय

१ पूर्णमद पूर्णमिद पूर्णात्पूर्णं भुवच्यते।

पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवाशिष्यते ॥ बृ. II ५ १६

उपनिषद् में ब्रह्म के लिये कहा है कि 'ब्रह्म, जहाँ से मन के साथ-साथ बाह्य बापस लौट जाता है और उसको नहीं पा सकता वही परम तत्त्व है।' परन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि ब्रह्म अज्ञेय है। ब्रह्म ज्ञान ही उपनिषदों का अर्थ है। आश्वलायन के श्रौतों में यदि आत्मवेदना संभव नहीं है तो कुछ भी संभव नहीं है। यह सत्य है कि इन्द्रियों मन जबका वृद्धि से ब्रह्म को नहीं जाना जा सकता। परन्तु फिर भी वह अपरोक्षानुभूति का विषय है। वह ज्ञाता का ज्ञान है। उसके ज्ञान के बिना कोई भी ज्ञान र्जन्य नहीं है। जैसे किसी भी वस्तु को देखने से जीव की उपस्थिति प्रमाणित होती है उसी प्रकार किसी भी प्रकार का ज्ञान होने पर आत्मा की उपस्थिति प्रमाणित होती है। मुन्डकोपनिषद् के अनुसार "यजन् (ब्रह्म) वनुष है, आत्मा तीर है और ब्रह्म उसका मत्स्य है। हमें एकाग्रचित्त होकर निधाने को देखना चाहिये जिससे कि तीर और निधान एक ही पार्यें।" १

उपनिषदों में ब्रह्म के दो रूपों का वर्णन किया गया है यथा पर और अपर ब्रह्म। पर ब्रह्म ज्ञेय है और अपर ब्रह्म नीय है। पर और अपर ब्रह्म पर ब्रह्म अतीत निरुपाधि निर्बुध निरुपपन्न और परात्पर है। अपर ब्रह्म सीमित रोपाधि समुत्पन्न उपपन्न और अन्तःस्थ है। प्रथम हेतु काल कार्य-कारण और व्यस्त हैं परे हैं। दूसरा जगत् का स्वामी और कार्य-कारण के नियम से बंधा है। पहला सत, चिद, और आनन्द है। दूसरा नित्य सर्वव्यापी सर्वज्ञानी सर्व सत्त्वित्वात् कर्म का अधिष्ठिता जगत् का सृष्टा पालक और संहारक तथा अन्तर्दामी है। वह ईश्वर है। पहला पराविद्या का लक्ष्य है, दूसरा अपराविद्या का ध्येय है। पर ब्रह्म और अपर ब्रह्म दोनों एक ही ब्रह्म के दो पक्ष हैं। पर ब्रह्म का वर्णन ऐति नैति करके किया गया है। अपर ब्रह्म का वर्णन 'इति इति' करके किया गया है। पर ब्रह्म एक निर्वैयक्तिक निष्काम निष्क्रिय ध्यात निर्बन्ध निरन्तर अक्षय्य अक्षय्य अक्षय्य अक्षय्य और अरुण अमोहित पर जबका निर्बुध ब्रह्म अस्मिन् अण्डाय अतमज्ञ अबाधु, अनाकाश अवेजस्क, अवाद्यप्य अशोभ अपाणिपाद अग्राह, अबाध अमुच अधातस अशोभ अवर्ण अव्यय अनादि अनन्त विभु, सर्वगत और अनृत पुनः समस्तान् अविवर्धनीय अजर और सबका आत्मा है। ऋग्वेदोपनिषद् के श्रौतों में वह 'अमोहित' साख्यतौष्यम् पुराण है। २ मुन्डकोपनिषद् के

१ 'अतो ब्रह्मे निर्वर्तन्ते अग्राह्य अनन्ता ब्रह्म'।

—तै. II. ४

२ प्रब्रवीन्नु-छरोहृतात्मा ब्रह्म तत्पुन्यं नृप्यते । अग्रमनेन वेदार्थं धारयत्तममो नवेत् ॥—नृ II. २ ३-४ १ अ. I. २ १५

सर्वदो मे वह 'नित्य विभु सर्वगत सुगुह्यम्'^१ है। यूरुवारण्य कोपनिषद् ने उसको "अस्यूल जनण अहम् अदीध"^२ कहा है। माण्डूकीपनिषद् के अनुसार यह "अहम् अहम् अव्यवहायम् जगत्सम्, अलक्षणम्, अचिन्त्यम्, अव्यवहायम्, एवात्म प्रत्ययसार, प्रपञ्चापसम शान्तं शिव तथा अद्वैत और आत्मा" है।^३ परब्रह्म पर परिवर्तन का कोई प्रभाव नहीं पड़ता। उसमें भेद, द्वैत अथवा नानात्व नहीं है। उसमें विषयी और विषय का कोई भेद नहीं है। वह सत्य, ज्ञान और अनन्त है। वह 'एवात्मप्रत्ययसार' है। वह परम श्रेय है। वह साक्षी और विज्ञातृ तथा दृष्टा है। उसका ज्ञान प्रज्ञा से होता है।

ईश्वर भूतयोनि, ब्रह्मयोनि और जगत कर्ता है। छान्दोग्योपनिषद् ने उसको 'सज्जनान' कहा है। उसकी आत्मा से ही प्राकृतिक अथवा रागुण ब्रह्म तिक शक्तियाँ अपना कार्य करती हैं। वह अन्तर्धामी अथवा ईश्वर और 'सबभूतान्तरात्मा' है। वह स्वयम् और जगत का कारण है। वह 'भामनी' अर्थात् सबको प्रकाश देने वाला है। वह पूण और कर्मों का अधिष्ठाता (कर्माध्यक्ष) है तथा स्वयं धर्म और अधर्म आदि से परे है। वह पाप पुण्यादि का फल देनेवाला है। वह अनन्त, नित्य, अक्षर, संप्रगत, सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान, अपावविद्ध, शुद्ध, धर्म्य, पूत, पूर्ण, सत्यकाम और सत्यमकल्प है। माया उसकी शक्ति है। वह चारों वेदों का रचयिता है। वह परम गति है।

इस प्रकार उपनिषदों ने ब्रह्म को सगुण और निर्गुण दोनों ही माना है। शंकर और रामानुज ने अपनी उपनिषदों की व्याख्या में क्रमशः द्वितीय और प्रथम पर जोर दिया है। वास्तव में उपनिषदों के अनुसार दोनों ही एक ही ब्रह्म के दो पक्ष हैं।

जीव और आत्मा

उपनिषदों के अनुसार वैयक्तिक आत्मा (Individual Self) और परम आत्मा (Supreme Self) अधिकार और प्रकाश के समान वैयक्तिक आत्मा और एक ही शरीर की हृदय गुहा में निवास करते हैं। परम आत्मा प्रथम को जीव और दूसरे को आत्मा भी कहा है। जीव कर्म के फलों को भोगता है और सुख दुःख अनुभव करता है जब कि आत्मा कूटस्थ है। दोनों ही अज और नित्य हैं। जीव अज्ञानी है उसके दुःख और बन्धन अज्ञान के कारण हैं। आत्मा का ज्ञान

१ मुण्डक I १ ६

२. बृहदारण्यक III ८ ८

३ माण्डूक्य I ७

होने पर यह अज्ञान और उसके साथ ही साथ बुद्ध और ब्रह्म भी नष्ट हो जाते हैं । आत्मा एक है । इसके ज्ञान से समस्त दैत नष्ट हो जाता है । कुछ उपनिषदों में भीव और आत्मा में कोई अन्तर नहीं किया गया है । परन्तु कुछ में यह अन्तर स्पष्ट है । आत्मा और ईश्वर अथवा ब्रह्म को एक माना गया है और भीव को इसे विभक्त माना गया है ।

बीजसमा शरीर, मन बुद्धि और इन्द्रियों से अलग और इनसे परे है । यह छाया भीक्ष्य और कर्ता है । यह निरव चेतन और बीजआत्मा का स्वभाव भवेक है । यह अमर, अज अमर और अचरीरी है ।

परन्तु उसमें अमर ज्ञान नहीं है । यह ज्ञान मरण से परे है और शरीर के नष्ट होने पर नष्ट नहीं होता । उसमें संकल्प की स्वतंत्रता है । यह कर्मों के कारण ब्रह्म में पड़ा हुआ है । इसे अच्छे अथवा बुरे कर्मों के अनुसार धर्म अथवा अधर्म कुछ अथवा कुछ विभक्त है । उसमें इच्छा संकल्प क्रिया और परिणाम हैं । उसका पुनर्जन्म होता है । यह पुनर्जन्म कर्मों के अनुसार (पचा कर्म) होता है ।

बीज की चार अवस्थाएँ हैं (१) जागृत अवस्था में यह 'विश्व' कहलाता है जो कि बाह्य इन्द्रियों द्वारा सांसारिक विषयों को जीवता जीव की चार अवस्थाएँ हैं । (२) स्वप्न की अवस्था में यह 'सूक्ष्म' कहलाता है जो कि मन के द्वारा सूक्ष्म आन्तरिक विषयों को जीवता और जीवता है । (३) सुषुप्ति की अवस्था में यह 'महा' कहलाता है जो कि एक एक रस चैतन्य और आनन्द है तथा अन्तर्बोध्य कोई भी विषयों को नहीं देखता । (४) चौथी 'तुरीय' अवस्था में यह 'आत्मा' कहलाता है जो कि न चेतन है और न अचेतन बल्कि एक अद्वैत विश्वचेतना है । यह आत्मा ही ब्रह्म है ।

बीज पाँच कोषों अथवा सूक्ष्म शरीरों के अन्तर है । (१) इन्द्रियों और शरीर मिश्रकर 'अन्नमय कोष' बनाती है जो कि मोक्षन द्वारा काममें रहता है । (२) इसके अन्तर 'प्राणमय कोष' है जो शरीर में वृत्ति का संचार करने वाली प्राण शक्तियों से बना है और तन्हीं के कारण ही विचित्र अस्तित्व है । (३) इसके अन्तर 'मनोमय कोष' है जो कि मन पर निर्भर है और जिसमें स्वार्थमय संकल्प हैं । (४) इसके अन्तर 'विज्ञानमय कोष' है जो कि बुद्धि और उसके कार्यों पर निर्भर है । इसमें निषय और विषय का द्वैत विष्ट होता है । (५) इसके अन्तर ही 'आत्मन्मय कोष' है । इसमें निषयी और निषय के द्वैत से रहित आनन्दमय है । यह अमर परिमार्जित और पूर्ण है । यह आत्मा का कोष नहीं बल्कि पञ्चमा धार है । यह आत्मा ही

जीवात्मा का यथार्थ तत्त्व है। यही ब्रह्म है। इसके ज्ञान से जीव के बन्धन छूट जाते हैं। यह ज्ञान अपरोक्षानुभूति में होता है। कठोपनिषद् में आत्मा को परमतत्त्व, अमृत, स्वयं मित्र और स्वयं ज्योति स्वरूप कहा है। यमनचिकेता तथा इन्द्र-विरोचन की कथा में भी आत्मा को परम तत्त्व के रूप में समझाया गया है। याज्ञवल्क्य के शब्दों में आत्मा परम ज्ञाता है, वह समस्त वस्तुओं का ज्ञाता है अतः वस्तु के रूप में उसका ज्ञान नहीं हो सकता। परन्तु फिर भी वह घून्य मात्र नहीं है क्योंकि ज्ञाता का ज्ञान कभी नष्ट नहीं होता, दृष्टा की दृष्टि कभी नष्ट नहीं होती। सूर्य और चन्द्र के अस्त हो जाने और अग्नि के बुझ जाने पर भी आत्मा अपने प्रकाश में अकेली चमकती है।^१ कठोपनिषद् के अनुसार आत्मा के चमकने से ही प्रत्येक वस्तु चमकती है, उसके प्रकाश से ये सब ज्योतिन ह।^२ मुण्डकोपनिषद् के शब्दों में “अग्नि उसका सर है, चन्द्रमा और सूर्य उसकी आँखें हैं, आकाश की चारों दिशाएँ उसके कान हैं, वेद उसका वाक् है, पवन उसकी श्वास है, विश्व उसका हृदय है क्योंकि वास्तव में वह समस्त जीवों का अन्तर्यामी आत्मा है।^३ आत्मा साक्षी है और ज्ञान स्वरूप है। शंकराचार्य ने एक श्लोक का उल्लेख किया है जिसमें ‘आत्मा’ शब्द के विभिन्न अर्थ हैं। इस श्लोक के अनुसार आत्मा का अर्थ है कि जो सबमें व्यापक हो, जो विषयी है और ज्ञाता है, अनुभव करता है और विषयो को प्रकाशित करता है, अमृत और सदैव एकसा रहता है।^४

जगत

उपनिषदों के अनुसार जगत ब्रह्म की अभिव्यक्ति है। वह ब्रह्म से उत्पन्न होता है, उसी में पलता और उसी में समा जाता है। ब्रह्म जगत ब्रह्म की वस्तु जगत के नाम रूप का कारण है। देश, काल, अभिव्यक्ति है प्रकृति इत्यादि सभी ब्रह्म का आवरण हैं, सभी में ब्रह्म ही है। जैसे अग्नि से स्फुलिंग निकलते हैं, जैसे पृथ्वी में पौधे उगते हैं, जैसे जीवित शरीर से बाल निकलते हैं अथवा जैसे मकड़ी के शरीर से जाला निकलता है उसी प्रकार जगत ब्रह्म की पूर्णता से निकलता है और उसी में लौट जाता है। जल, पृथ्वी, वायु, अग्नि और आकाश आदि पाँच भूत, प्राण, इन्द्रियाँ और मन सभी ब्रह्म से निकलते हैं। नदियाँ, समुद्र, पहाड़, पौधे, देवता, मानव, पशु और पक्षी, चारों वेद, विधि और कर्म सभी ब्रह्म से निकलते हैं। जैसे मकड़ी जाले को अपने से निकालकर फिर अपने में

१ बृ IV ३ ६ २ कठोपनिषद् II २ १५ ३ मुण्डक II १ ४

४ “यदाप्नोति यदावत्ते यथात्ति विषयानिह। यच्चास्य सन्ततो भावस्तस्मा-
यात्मेति कीर्त्यते ॥

—शंकर भाष्य, कठोपनिषद् २ १ १

ही समेट लेती है वैसे ही ब्रह्म जगत् को अपने में ही उत्पन्न करता है और फिर अपने में ही समेट लेता है। वह उसे पहले से उपस्थित पदार्थ से नहीं उत्पन्न करता। सृष्टि के पूर्व एक आत्मा ही था। उसने निश्चय किया कि मैं जगत् को उत्पन्न करूँगा और उसने सोच उत्पन्न किने।^१ उसने सूक्ष्म और स्थूल रूप हीन और रूपवान् बीजा किए। आकाश आत्मा से उत्पन्न हुआ वायु आकाश से उत्पन्न हुई, अग्नि वायु से उत्पन्न हुई, जल अग्नि से उत्पन्न हुआ पृथ्वी जल से उत्पन्न हुई और पृथ्वी से पौधे उत्पन्न हुए।^२ जगत् ब्रह्म में एक अघ्नाकृत अवस्था में था। उसने उसे व्याकृत अवस्था अभिव्यक्त बनाया। उसने नामरूप और वस्तुओं की उत्पत्ति की। उसने मेघ उत्पन्न किने।

श्वेताम्बरोपनिषद् में ब्रह्म को 'ईश' कहा गया है। वह शिव स्रष्टा हर और महेश्वर भी कहलाता है। यहाँ यह ध्यान रहे कि वह उपनिषद् अन्य उपनिषदों से बहुत बड़ा का है ईश्वर प्रकृति और जीवों का स्वामी (ईश) है। जीव जल और जमीन है। ईश्वर, जीव और प्रकृति एक दूसरे से सर्वथा प्रत्यक्ष नहीं है। ब्रह्म तीन रूपों में अभिव्यक्त होता है, अनुभव करने वाले जीव व्यवहारिक जगत् और ईश्वर जो कि उन दोनों को प्रेरित करता है और जीवों में जगत् का अनुभव उत्पन्न करता है।^३ ईश्वर अपनी शक्ति मात्रा अवस्था प्रकृति के द्वारा जगत् का सृजन करता है। उसकी शक्तियाँ अनेक हैं। वह शक्तियाँ ही प्रकृति अवस्था माना है। प्रकृति एक अन्न सत्त्व रजस और तमस से बनी हुई और नतिघील है तथा इन बुधों से अपने वैसे अनेक वस्तुएँ उत्पन्न करती है।^४ भगवानी ईश्वर अपनी शक्ति से समस्त लोको को बनाता और उन पर शासन करता है। वह गुणों का नियामक है। प्रकृति नामाविधि जगत् का निर्माण करने वाली शक्ति (श्रवशक्ति) है।^५

मुन्दात उपनिषद् के अनुसार प्रारम्भ में न तो स्रष्टा था न वसत और न वसतस्र। इससे तमस की उत्पत्ति हुई। तमस से भूतपति मुन्दात उपनिषद् का भूतपति से आकाश आकाश से वायु, वायु से अग्नि विहरण अग्नि से जल और जल से पृथ्वी की उत्पत्ति हुई और पृथ्वी से समस्त प्राणी उत्पन्न हुए। फिर प्रत्यक्ष में समस्त प्राणी पृथ्वी में समा जाते हैं, पृथ्वी जल में समा जाती है जल अग्नि

१ ऐतरेयोपनिषद् I १

२ तै II १ ७७.

३ भोक्ता भोक्तृ प्रेरितार्थक भवता। सर्वं प्रोक्तं विविधं ब्रह्म एतत् ॥

—श्वे I ११

४ ब्रह्मा एकां ओहितं सूक्ष्मं कृष्णं बह्वीं प्रजाः सृजन्तानां स्रष्टा ॥

श्वे IV २: I १०.

५ नामाविधि अपमिर्माण सामर्थ्यं बुद्धिकया ब्रह्म शक्तिरेव प्रकृतिः

में ससा जाता है, अग्नि वायु में समा जाती है, वायु आकाश में समा जाती है, आकाश इन्द्रियो में समा जाता है, इन्द्रियाँ तन्मात्रो में समा जाती है, तन्मात्र भूतादि में समा जाता है, भूनादि महत् में समा जाता है, महत् अव्यक्त में समा जाता है, अव्यक्त अक्षर में समा जाता है और अक्षर तमस में समा जाता है तथा तमस पर देव में समा जाता है । इससे परे न सद है न ससद और न सदासद ।^१ जगत के समस्त पदार्थ आदि तत्त्व के विकार (Modifications) हैं छान्दोग्यो पनिषद के अनुसार ये विकार नाम और शब्द मात्र हैं ।^२ इसी की विभिन्न व्याख्याएँ करके शंकर ने विवर्तवाद और रामानुज ने परिणामवाद की पुष्टि की है ।

बन्धन और मोक्ष

अविद्या बन्धन का कारण है और विद्या से मोक्ष होता है । अविद्या में नित्य और अनित्य का भेद नहीं होता । उसमें भेद, नानात्व विद्या और अविद्या और अहंकार होता है । वह विषयी और विषय का भेद लिये हुए बौद्धिक ज्ञान है । वह देशकाल और कार्यकारण सम्बन्ध में वस्तुओं का ज्ञान है । वह कर्मों का क्षेत्र है जिससे नामत्व का बोध होता है । वह पुनर्जन्म का कारण है । विद्या से मोक्ष होता है और आवागमन का बन्धन छूट जाता है । वह अपरोक्षानुभूति द्वारा ज्ञान है । वह बौद्धिक ज्ञान से परे है । वह देश, काल और कार्यकारण से निश्चित नहीं है । वह तादात्म्य के उच्चतर ज्ञान का क्षेत्र है ।

अविद्या के कारण अहंकार उत्पन्न होता है । यह अहंकार ही बन्धन का कारण है । इससे जीव, इन्द्रियो, मन, बुद्धि अथवा शरीर से बन्धन अपना तादात्म्य करने लगता है । वस्तु जगत से ज्ञान और बन्धन उत्पन्न करता है । अहंकार, स्वार्थ तथा वासना बन्धन का कारण है ।

अहंकार से छूटकर विद्या द्वारा अपने असली रूप ब्रह्म को पहचान कर उससे तादात्म्य करने से बन्धन छूट जाते हैं । ब्रह्मज्ञान से मोक्ष होता है और ब्रह्मज्ञान का अर्थ है ब्रह्मभावना । वह सर्वभावना अर्थात् सबमें ब्रह्म देखना है और अपने को सबमें देखना है वह सबमें एक आत्मा देखना (एकात्मदर्शन) वह सबके आत्मा को देखना (सर्वात्मभाव दर्शन) है । वह अमृत पद है । उसमें जीवात्मा का परमात्मा से एकत्व अथवा साम्य है । उसमें धर्म, अधर्म, राग, द्वेष, सुख, दुःख, मोह, भय इत्यादि नहीं है । वह अनिर्वचनीय शाश्वती शान्ति

है। वह हठ हठ्य आत्मशीला आत्मरति, आत्ममिथुन पूर्ण स्वराज्य ब्रह्मा भावस्थ है उसमें हठ ब्रह्मा नामात्म से रहित एकत्व है। वह परम प्रज्ञा निस्वार्थ संकल्प और निर्विरोध चेतना तथा अनिर्वचनीय आनन्द की ब्रह्मत्वा है।

तत्त्वविचार के साध-साध उपनिषदों में उस तत्त्व की प्राप्ति करने के साधनों का भी विचार किया है। शास्त्र में उपनिषदों में मोक्ष के साधन ज्ञान और कर्म वर्त्मन और धीमन में भेद मही किया गया है। ब्रह्मज्ञान का अर्थ ही ब्रह्मही जाता है। अतः उपनिषदों में मोक्ष प्राप्ति करने के साधनों का विस्तार से विचार किया गया है। इसी में उपनिषदों का समस्त नीति शास्त्र का जाता है क्योंकि मोक्ष ही परम श्रेय है। संक्षेप में मोक्ष का एकमात्र साधन आत्मज्ञान (Self Realization) ब्रह्मा ब्रह्म साक्षात्कार है। परन्तु पूर्ण आत्मज्ञान की ओर कर्मज्ञा विकास में अनेक प्रकार के अल्प साधनों का सहारा लेना पड़ता है। इन साधनों का विचार करना भी आवश्यक है।

आध्यात्मिक जीवन की कुछ अपनी बातें हैं जिनके बिना आत्मसाध की आशा नहीं की जा सकती है। वे बातें निम्नलिखित हैं :—

(१) अन्तर्मुखता (Introversion)—आत्मा अन्तर्धामी है। वह बाह्य अर्थ की वस्तुओं के पीछे धारण से नहीं मिल सकती परन्तु बाह्य विषयों के पीछे भागना मानव आत्म ज्ञान की आध्यात्मिक प्रवृत्ति है। इस प्रवृत्ति को रोककर, इन्द्रियों को बाह्य विषयों से समेटकर अन्तर्मुख आत्मा पर मन को केन्द्रित करना अन्तर्मुखता है। यह आत्मसाध की पद्धति है।

(२) शुद्धि (Catharsis)—कठोपनिषद् के अनुसार आत्मा को न तो प्रयत्न से और न शैवा से और न बहुभूत होने से ही ज्ञान का सकता है।^१ मुख्यकठोपनिषद् में शत्रु उपस्थी जीवन ब्रह्मार्थ मोक्ष और ब्रह्मचर्य के जीवन आरम्भ साध के लिये आवश्यक माना गया है।^२

(३) गुरु से शीघ्रा—सांख्यिक उपनिषद् में शत्रुज्ञान का कथन है कि करने अपने आध्यात्मिक पथ के समान श्रेष्ठ अन्य बहुत हैं जोनों से वह गुना है कि आत्मसाध के पथ में गुरु से शीघ्रा जाए बिना कोई भी तरय पर नहीं पहुँच सकता। कठोपनिषद् में कहा है, “उद्ये वागो और वो तुमसे श्रेष्ठ है उनसे

१ अन्तर्मुखता अन्तर्मुखता ज्ञानों न शैवा न बहुभूत भूतैः । अ. १. २. २६.

२ भू. III. १३.

सीखो यद्यपि आत्मलाभ का पथ छूरे की धार के समान गठिन है ।^१ श्रमियों ने बुद्धिमत्ता में उसको दुर्गम पथ कहा है ।^२ इसी उपनिषद् में यह भी कहा है कि जब तक गुरु ने स्वयं आत्मलाभ न किया होगा तब तक वह कैसे दीक्षा दे सकता है । छान्दोग्य उपनिषद् में गार्गाश्वासी मनुष्य को यथा में जब जानू उसकी आँखें मूँदकर उसे उगरे दश से दूर ले जाकर जगत में छोड़ देते हैं तब किसी अन्य व्यक्ति के समता बतलाने पर ही वह अपने देश तक पहुँच पाता है । इस कथा में आत्मलाभ में गुरु की आवश्यकता को यह सुंदर ढंग से समझाया गया है ।

(४) भक्ति—इशिताश्वर उपनिषद् के अनुसार ज्ञान तब जिज्ञासु में श्रेयताओं और गुरु के प्रति पर्याप्त भक्ति न हो तब तक उसको आत्म लाभ के मार्ग में दीक्षा नहीं दी जानी चाहिये ।^३ कुछ उपनिषदों में सन्यास को भी एक आवश्यक शर्त माना गया है । परन्तु यथार्थ ऐसा नहीं है ।

भक्ति, शुद्धि, अन्तर्मुखता आदि के पश्चात् गुरु से दीक्षा मिलने पर जिज्ञासु आत्म लाभ के पथ में आगे बढ़ चलता है । इसमें दो आत्म लाभ के साधन विशेष साधन हैं एक तो योगाभ्यास और दूसरे प्रणव अथवा ओ३म् पर निदिध्यासन । इस निदिध्यासन के पूर्ण होने पर आत्मा ब्रह्म से एक हो जाती है और आत्म लाभ होता है ।

बृहदारण्यक उपनिषद् के अनुसार तन और मन का समय और योगाभ्यास चित्त को शुद्ध करके उसे ब्रह्मज्ञान के योग्य बनाता योगाभ्यास है । तब में चित्त की शुद्धि होती है । शम, दम, उपरति, तितिक्षा और समाधि आत्म लाभ के लिये आवश्यक हैं । प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, तर्क, ध्यान और समाधि के पडाग योग का अभ्यास करना चाहिये । आसन का भी वर्णन है परन्तु उनको पडाग योग में सम्मिलित नहीं किया गया है । शांडिल्य उपनिषद् में अष्टांग पातञ्जलि योग का वर्णन है । दस प्रकार के यम बतलाए हैं यथा अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, दया, आज्ञा, क्षमा, धृति, मिताहार और शौच । दस प्रकार के नियम बतलाए हैं यथा तपस, सन्तोष, आस्तिक, दान, ईश्वर पूजन, सिद्धान्त श्रवण, ह्रीर (अनैतिक कर्मों में लज्जा), श्रद्धा, जप और व्रत

१ छां IV ६३

२ उतिष्ठत जागृत प्राप्य वर्णब्रवोचन । क्षुरस्य धारा निशिता दुरत्यया वुर्गं पथ स्तस्त्वयो वदन्ति ॥ क I ३ १४

३. यस्य देवे परा भक्ति यथा देवे तथा गुरौ । तस्यैते कथिता ह्यर्था

स्वेष्टारव्युत्तर उपनिषद् में मोक्ष के सम्बन्ध में सार्वैरिक प्रश्नों का भी उल्लेख है।

बोपाय्यास की विभिन्न सीढ़ियों को पार करके मोक्ष पर ध्यान लगाने की आवश्यकता है, उपनिषदों में मोक्ष को बड़ा महत्व मोक्ष पर निदिध्यासन दिया गया है। मोक्ष के भी चार भाग किये गए हैं जो कि चितगा की चार अवस्थाओं और विभिन्न प्रकार की आत्माओं के अनुकूल है। ये चार अवस्थाएँ हैं प्राकृत स्वप्न, सुषुप्ति और तुरीय तथा ये आत्मा के चार मेर हैं वैश्वानर, तैजस प्रज्ञा और आत्मा मोक्ष का चिन्तन करने से अन्य अवस्थाओं का निरोध होकर तुरीय अवस्था में स्थिति होती है और कुछ आत्मा की अनुभूति होती है।

प्रो पनडे (Lanade) के अनुसार उपनिषदों में वर्णित आत्मा के व्याख्यात्मक विकास की सीढ़ी में पाँच क्रम माने जा सकते हैं।^१ ये पाँच अवस्थाएँ निम्नलिखित हैं—
 (१) बृहदारण्यक उपनिषद् के अनुसार प्रथम अवस्था में स्वप्न को आत्मा से प्रत्यक्ष समझते हुए अपने अन्तर आत्मा के रहस्यात्मक वर्णन द्वारा उसकी अनुभूति करता है। अतः प्रथम अवस्था में कहा है—“आत्मा वा अरे दृष्टव्यः।”^२

(२) उसी उपनिषद् में दूसरी अवस्था को यह कहकर समझाया गया है कि हम यह अनुभव करें कि हम आत्मा ही हैं और हम सार्वैरिक ऐन्द्रिक लौकिक अवस्था आवात्मक मोक्ष नहीं हैं। इस प्रकार दूसरी अवस्था में कुछ आत्मा से तादात्म्य का अनुभव होता है। अतः कहा है “आत्मानं विजानीयाद्यमस्मीति पुरुषः”^३

(३) बृहदारण्यक उपनिषद् के अनुसार आध्यात्मिक अनुभव की तीसरी अवस्था में अनुभूति होती चाहिये कि जिस आत्मा का हमने अनुभव किया है वह ब्रह्म से एक है। कहा है “अपमासा ब्रह्म।”^४ इसी बात को इसी उपनिषद् में एक अन्य प्रकार से समझाया गया है यथा—

पूर्वमव पूर्णमिदं पूर्णान्पूर्वमुदभ्यते । पूर्वस्य पूर्वाभावात् पूर्वमेवा—वदिष्यते ।^५
 अर्थात् आत्मा पूर्ण है और ब्रह्म भी पूर्ण है और, ब्रह्म की पूर्णता से

१ A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy
 —P.276.

२ बृ II ४ २. ३ बृ IV ४ ११ ४ बृ II २. ११
 ५ बृ. २. १८

आत्मा की पूर्णता गिनालेने पर जो कुछ बचा है वह भी पूर्ण ही है इस प्रकार यह समझाया गया है कि आत्मा और ब्रह्म में कोई भी भेद नहीं है।

(४) चौथी अवस्था में पहली तीन अवस्थाओं के परिणामस्वरूप "अहं ब्रह्मास्मि"^१ अथवा 'तत्त्व मसि'^२ की अनुभूति होनी है। जब जीव का यथाथरूप आत्मा है और आत्मा ब्रह्म है तो हमारा यही अर्थ है कि मैं भी ब्रह्म ही हूँ। 'तत्त्वमसि' कहकर यही बात समझाई गई है कि तू (जीवात्मा) वह (ब्रह्म) है।

(५) अब यदि मैं ही ब्रह्म हूँ अथवा अन्तर और बाह्य, विजयी और विजय सभी ब्रह्म है तो इसका अर्थ यह हुआ कि नमरा जगत ही ब्रह्म है। छांदोग्य उपनिषद् में कहा है "सर्वं खल्विदं ब्रह्म"^३ इस प्रकार मानम और प्रकृति, आत्मा और अनात्मा सभी ब्रह्म है। यह पूर्ण अद्वैत की अवस्था में पहुँच कर पूर्ण आत्म लाभ हो जाता है। यह आत्म लाभ ज्ञान, भक्ति अथवा धर्म किसी भी मार्ग से हो सकता है। उपनिषद् के शब्दों में "आध्यात्मिक अनुभूति की चरम परिणति तब है जबकि रहस्यवादी दृष्टा अपने रूप को अपने में ही निकालते हुए एक परम प्रकाश के रूप में देयता है। यही अमृत और अभय आत्मा की अनुभूति है।^४

इस परम रहस्यात्मक अनुभूति (Mystic Realization) के निम्नलिखित परिणाम बतनाए गए हैं—(१) बृहदारण्यक उपनिषद् रहस्यात्मक अनुभूति के अनुसार आत्मा का ज्ञान होने पर मनुष्य बयो के परिणाम शारीरिक धर्म करेगा जब कि उसकी दृष्टि पूर्ण हो चुकी है और लक्ष्य प्राप्त हो चुका है।^५ इसका अर्थ यही है कि जब पूरा दृष्टा अपने को शुद्ध आत्मा समझने लगता है तब उसकी समस्त शारीरिक वात्सनाएँ और मोह समाप्त हो जाते हैं।

(२) दूसरे समस्त सन्देह और भ्रम दूर हो जाते हैं। मुण्डकोपनिषद् के अनुसार "उसके हृदय की ग्रथियाँ खुल जाती हैं, उसके समस्त सन्देह दूर हो जाते हैं, और उसके कर्मों के प्रभाव नष्ट हो जाते हैं।"^६ आत्म लाभ होने पर कोई समस्या नहीं रह जाती।

(३) आत्मलाभ से अत्यधिक शक्ति मिलती है। मुण्डकोपनिषद् में आत्म लाभ के पूर्व और पश्चात् की शक्ति की तुलना की गई है—“यद्यपि जीवात्मा अभी तक विश्वात्मा के साथ एक ही वृक्ष पर रहता था परन्तु वह मोहासक्त था

१ बु I ४ १० २ छा VI ८ ७ ३ छा III- १४ १

४ मै II १-३ ५ बु IV ४ १२

६ भिद्यते हृदयग्रान्थो विच्छिद्यते सर्वं सशया ।

क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे ॥ मु II २ ८

बीर अपनी पूर्ण अद्यता के कारण दुखी था । परन्तु एकबार समस्त दक्षिण के पौठ परमेश्वर से सम्बन्ध हो जाने पर उसके दुःख समाप्त हो जाते हैं और वह विरवारमा की अमर्य दक्षिण में जाग देने लगता है ।^{११}

(४) विरवारमा से बोग होने पर परम आनन्द मिलता है । तैत्तिरीय उपनिषद् में इस आनन्द का सांयोगिक अर्थ ही बहुशारण्यक उपनिषद् में इस आनन्द की मिश्रपत्नी के साथ संयोग के आनन्द से तुलना की गई है ।^{१२} इस आनन्द में व्यक्ति बोग दुनिया सबको भूल जाता है ।

(५) इस आनन्द के उपभोग का पहला प्रभाव यह होता है कि समस्त भय दूर हो जाता है । आनन्द की अनुभूति भय की अनुभूति को मार देती है । तैत्तिरीय उपनिषद् के शब्दों में "बह निर्भय हो जाता है क्योंकि उसने अक्षय अक्षीर, अनिर्वचनीय निर्भय और सबके भिरावर आधार में आवास पा लिया है ।"^{१३}

(६) अन्त में आरमभाम होने पर समस्त इच्छाएँ पूर्ण हो जाती हैं । आनन्द उपनिषद् के शब्दों में "जो आत्मा की ओर कण्ठे उठे या गिरता है उसे समस्त शोक प्राप्त हो जाते हैं और उसकी समस्त इच्छाएँ पूर्ण हो जाती हैं ।"^{१४}

इस प्रकार आरमभाम होने पर समस्त शारीरिक वासनाओं की शान्ति समस्त शब्दों की निवृत्ति असीम शक्ति की प्राप्ति परमानन्द का उपभोग समस्त भय का विनाश और सभी इच्छाओं की पूर्ति हो जाती है । उपनिषदों का परम श्रेष्ठ आरम साधारण है क्योंकि वही मानव का यथार्थ रूप है । आत्मा सबसे है और आत्मा बड़ा है । वही उपनिषदों का सर्वस्वरवाद (Pantheism) है । परन्तु उपनिषदों का सर्वस्वरवाद निम्न कोटि का नहीं है । अदभुत बड़ा है परन्तु बड़ा अदभुत से अधिक है । इस सर्वस्वरवाद में ईश्वर की स्वतन्त्रता को नहीं जीना गया है । वास्तव में उपनिषदों के तत्त्व दर्शन पर सर्वश्रेष्ठ नीति शास्त्र बड़ा किया जा सकता है । स्वार्थ और परार्थ का समन्वय आत्मा की स्वतन्त्रता सुमाधुन्य का निर्भय और सर्वोपनिषद् परम श्रेष्ठ की ओर यह सब आत्मा की परम तत्त्व माननीय हो सकती है । मानव के बीबी कहने का तात्पर्य उसको यत्न अथवा अनुसरणीय बना देना नहीं है । अनुपम का यथार्थ रूप बड़ा अदभुत है परन्तु अज्ञान के कारण वह अपने यथार्थ रूप को भुला रहता है । यह अविद्या अज्ञान का स्वभाव है अज्ञान ही । अतः इस अविद्या की प्रकृति पूर्वक नष्ट करके विद्या को प्राप्त करना उपनिषदों का लक्ष्य है । विद्या प्राप्त होने पर शोक प्राप्त होता है और सभी दुःख दूर हो जाते हैं ।

चतुर्थ—अध्याय श्री षट्भगवद्गीता

गीता और उपनिषद्

डा० राधाकृष्णन के शब्दों में “अपने चरित्रमय नाम ने गीता उपनिषद् कहनाती है क्योंकि उसने अपनी मुख्य प्रेरणा उन शास्त्रों के समूह में ली है जो उपनिषद् कहलाते हैं।”^१ वैष्णवीय तन्त्रमात्रा का कथन है —

सर्वोपनिषदो गावाः दाग्धा गोपाल नन्दन ।

पार्थो वत्स सुप्रभोक्ता दुग्ध गीता मृत महत ॥

“अर्थात् समस्त उपनिषद् गाय है तृष्ण उमड़े दुहने वाले हैं, अर्जुन दूध पीने वाला बछड़ा है और गीता अमृत के समान दूध है। इस प्रकार परंपरा से यह बात सर्वविदित है कि गीता में उपनिषदों के दर्शन का निचोड़ है। वास्तव में उपनिषद् इनने गहन, विविध और विस्तृत हैं कि साधारण मनुष्य के लिये उनका अध्ययन करके ससार में अपने कर्तव्य का ज्ञान कर लेना बड़ा कठिन है। गीता उसी सत्य को अत्यन्त सरल, स्पष्ट और ओजस्वी शब्दों में सामने रखती है। अतः गीता का भारतीय दर्शन में सदा से ही बड़ा महत्त्व रहा है।

गीता और उपनिषदों में शब्दों और विचारों की पर्याप्त समानता पाई जाती है। यहाँ कुछ थोड़े से उदाहरणों से ही यह बात शाब्दिक और वास्तविक स्पष्ट हो जाएगी। कठोपनिषद् का निम्नलिखित सामान्यताएँ श्लोक गीता के द्वितीय अध्याय के बीसवें श्लोक में लगभग शब्दशः उद्धृत किया गया है —

न जायते म्रियते वा विपश्चिन्नाय कुतश्चिन्न बभूव कश्चित् ॥

अजो नित्य एवाश्वतोऽय पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥^२

इसी प्रकार कठोपनिषद् के निम्नलिखित श्लोक को गीता के द्वितीय अध्याय के उन्नीसवें श्लोक से मिलाइये —

हन्ता भेगम्यते ह्यु हतभेगम्यते ह्यम् ।

उमी टी न विजानीतो नार्थ ह्युति न ह्यते ॥^१

भयवद्भीता के द्वितीय अध्याय के अन्तीसवें श्लोक में कठोपनिषद् के निम्न लिखित श्लोक से भाव ग्रहण किया गया है—

भयबाधायि बहुविधो न कस्यः शृण्वन्तोऽपि बहवो यत्र विष्णुः ।

आश्चर्यो नक्त्य बुधश्रोत्र्य सतपापयवो जाता बुधमानुधिष्ठः ॥^२

इसी प्रकार भयवद्भीता के आठवें अध्याय के छठवें श्लोक में कठोपनिषद् का निम्नलिखित श्लोक लगभग साररूप में उद्धृत किया गया है —

सर्वं वैरा वत्परमामन्त्रि तपांसि सर्वाणि च ब्रह्मणि ।

तद्विद्ब्रह्मो ब्रह्मचर्यं चरन्ति तत्रैव सर्वद्रष्टुं सर्वान्भामित्येवम् ॥^३

अन्त में हेचयान और पितृभान भाषों का विचार जो कि उपनिषदों में वैश्व से पाया जा सकता है उससे ग्रहण किया है । वीता के आठवें अध्याय के चौबीसवें और पचीसवें श्लोक में इसका वर्णन है ।

वीता का कर्मबोध ईशावास्योपनिषद् के निम्नलिखित श्लोक से प्ररित है —

कुर्मध्वेषेह कर्माणि विधीविधैश्चैनं जनाः ।

एव त्वयिनाम्भयेतोऽस्ति न कर्म सिध्यते नरे ॥^४

वीता के आठवें अध्याय का विषय 'विरह रूप वर्त्तन' मुण्डकोपनिषद् के निम्नलिखित श्लोक प्ररित है —

अभिर्भूनां नक्षुपी चन्द्र सुखी रिश्व श्रोत्रे वाक् विवृतारव वेवाः ।

वाक् प्रोवाही ह्रस्व विरह अस्य पशुम्यां पृथिवी रूप सर्वभूतान्तःपरा ॥^५

वीता के छठीय अध्याय का अन्तीसवाँ श्लोक कठोपनिषद् के निम्न श्लोक के मनीषात्मिक पक्ष पर आधारित है—

उन्निवेन्व पराङ्मनां जलप्यरव परं मनः ।

मनसस्तु पच भुक्ति भुर्धेयत्मा महात्मा ॥^६

श्वेताश्वरोपनिषद् के ईश्वरवाच और भक्ति तथा कपासना के महत्त्व को वीता ने ग्रहण किया है ।

१ क. १. २. १४. १

२ क. १. २. ५. १

३ क. १. १. १२. १

४ इ. २. १

५ भु. II. १. ४. १

६ क. I. ३. १०-११. १

परन्तु एक स्थान पर गीता और उपनिषद के विचार में अन्तर भी मिलता है। कठोपनिषद में जो 'अश्वत्थ' वृक्ष का वर्णन किया गया है।^१ ठीक वैसा ही वर्णन गीता के पन्द्रहवें अध्याय में किया गया है। परन्तु जहाँ कठोपनिषद ने अश्वत्थ वृक्ष को ब्रह्म माना है और सद् मानने के कारण उसका नाश असंभव माना है वहीं गीता ने उसको ससार और असद् माना है और इसीलिए उसको उखाड़ फेंकने का उपदेश दिया है।

यहाँ यह ध्यान रखने की बात है कि गीता में उपनिषदों की पुनरावृत्ति मात्र न होकर उनसे आगे विकास किया गया है। यदि उपनिषदों से गीता गीता में उपनिषदों की ही बातें हैं तो फिर उसके रचने की क्या आवश्यकता थी। वास्तव में गीता और उपनिषदों के तरीकों में भेद है उपनिषदों का शास्त्रार्थ गीता में नहीं दिखाई पड़ता है। उपनिषदों में बहुधा परस्पर विरुद्ध वाक्यों के कारण तत्त्व को समझना कठिन हो जाता है। गीता में उपनिषदों के विभिन्न तत्वों का यथोचित समन्वय करके साधक को स्पष्ट बातें समझाई गई हैं। यही गीता का तात्पर्य भी था। गीता के प्रारम्भ में अर्जुन श्रीकृष्ण से निश्चित मार्ग बतलाने की प्रार्थना करता है और अन्त में अपने कर्तव्य का स्पष्ट ज्ञान प्राप्त करके कर्म में प्रवृत्त हो जाता है। उपनिषदों में ज्ञान, कर्म और भक्ति तीनों मार्गों में वितरण होने पर भी प्रथम पर ही अधिक जोर दिया गया है। गीता उपनिषदों से अधिक व्यावहारिक और समन्वयवादी है उसमें कर्म और भक्ति पर विशेष जोर है। उसमें प्रवृत्ति और निवृत्ति का समन्वय किया गया है। डा० राधाकृष्णन के शब्दों में "गीता परस्पर विरोधी तत्वों का समन्वय करके उन्हें एक पूर्ण में मिलाती है।"

गीता का महत्व

महाभारत में गीता का वर्णन करने के पश्चात् महर्षि वेदव्यास अन्त में कहते हैं —

गीता सुगीता कर्तव्या किमन्यै शास्त्रं विस्तरै ।

या स्वयं पश्यनामस्य मुखं पश्चाद्विनिरुत ॥

अर्थात् श्री गीता को मसी प्रकार पढ़कर अर्थ और भाव सहित अन्तःकरण में धारण कर लेना मुख्य कर्तव्य है जो कि स्वयं श्री पश्यनाम विष्णु भगवान् के मुखारविन्द से निकली हुई है फिर अन्य शास्त्रों से क्या प्रयोजन है ? पश्चात्प विद्वान् विलियम वॉन ह्यूम्लोल्ड (William Von Humboldt) ने गीता

को "किसी ज्ञान भाषा में उपस्थित बीतों में संभवतः सबसे अधिक सुन्दर और शारीरिक बीत" कहा है।

आधुनिक बुद्ध विज्ञान का युग है। जगत् कुछ लोगों को यह संका हो सकती है कि क्या आधुनिक युग में भी बीता की उपादेयता आधुनिक युग में सीता है ? सच पूछा जाय तो गीता की बमार्थ भावस्वरूपा की उपादेयता तो आधुनिक युग में ही है। यदि यह कहा जाय तो अतिप्रयोजक नहीं होती कि आज के मानव की जगत्

जब सभी समस्याएँ बीता का अनुसरण करने से सरल हो जाएँगी। काल के साथ-साथ मानव स्वभाव परिवर्तित नहीं होता। बीता का आधार मानव स्वभाव के मौलिक तत्वों पर है जगत् मानव को सदा ही बीता से प्रेरणा मिलेगी। आधुनिक युग के अनेक शारीरिक राजनीतिक और वैज्ञानिकों ने बीता से प्रेरणा पाई है। महात्मा गांधी कहा करते थे कि जिस प्रकार मेरी पत्नी मेरे लिये इस संसार में सबसे सुन्दर स्त्री है उसी प्रकार जनकबीता भी उसी उपदेशों में सर्वाधिक सही सीपी है। अंग इम्बिया में गांधी भी लिखते हैं "मेरे जनकबीता में एक ऐसी छवि पाता हूँ जो मुझे 'पर्वत पर उपदेश' (Sermon on the Mount) में भी नहीं मिलती। जब निराशा मिले सम्मुख उपस्थित होती है और निराला एकाकी में प्रकाश की एक किरण भी नहीं देख पाता तब मैं जनकबीता की ओर सीटता हूँ। मुझे वहाँ अथवा वहाँ एक श्लोक मिल जाता है और मैं तत्काल ही अत्यधिक दुःखों के बीच में मुक्तिकारि बनता हूँ। लोकमान्य तिलक ने आधुनिक युग की बीता द्वारा प्रकाश देने के लिये ही 'बीता रहस्य' की रचना की। एलीवेलेन्ट और भी अत्यधिक ने भी आधुनिक युग की दृष्टि से बीता की व्याख्या की।

आज के युग में जबकि विज्ञानसिद्धि के समस्त उपाय बाधू की बीता पर लगे बिछाई पड़ते हैं बीता का विज्ञानमूलक रूप उपदेश विज्ञान बलुत्वा का सर्वोच्च संसार का मार्गदर्शन कर सकता है। बीता का धर्म साधन लोक संसार है। उसमें मानव ही नहीं बल्कि समस्त जगत्मात्रियों के हित (सर्वभूताहितैष्य) की कायना है। बीता के उपदेशों में यह उद्घाटता है जो हिन्दू विचार की एक विशेषता है। बीता में सबसे जनमान को देखने का उपदेश देकर स्वार्थ और परार्थ का अहित समन्वय किया गया है।

आधुनिक युग में बीता के प्रथम से भिन्न परिस्थिति है। बीता के प्रसंग में अर्जुन निवृत्ति की ओर प्रवृत्त था। आज का मानव अत्यधिक प्रवृत्तिशील है। परन्तु फिर भी आज का मानव भी अर्जुन के समान ही एकाकी है अतः अत्यन्त एकाकी के लिये उसे भी बीता की उद्घाटी ही आज

क्षयकता है गीता में सर्वांग पूर्णतावाद का उपदेश है। उसमें 'प्रावृत्ति से निवृत्ति नहीं बल्कि प्रवृत्ति में निवृत्ति' का उपदेश दिया गया है। इसी में समाज और व्यक्ति दोनों का ही कल्याण है। प्रो० हिरियाना के शब्दों में "हमारा युग आत्मदमन नहीं बल्कि आत्मगौरव (Self Assertion) का युग है। लोग सन्यासी बनने के लिये अपना कर्तव्य छोड़ने वाले नहीं हैं जैसा कि अर्जुन कहना चाहता था। खतरा दूसरी ओर से है। अपने अधिकारों का दावा और उपयोग करने की उत्सुकता में हम अपने कर्तव्यों की अवहेलना कर सकते हैं। अतः गीता के उपदेशों की आवश्यकता सदा की तरह अत्यधिक है। कालान्तर में उसका मूल्य घटा नहीं है और यही उसकी महानता का चिह्न है।"

वास्तव में गीता देशकाल से परे है। उसके सभी प्रकार के स्वभावों को शान्ति मिल सकती है। राजा, रक, सन्त, योद्धा सभी उससे प्रकाश पा सकते हैं। एनीबेसेन्ट के शब्दों में "वह सगीत केवल अपनी जन्मभूमि में ही नहीं बल्कि सभी भूमियों पर गया है और उसने प्रत्येक देश में भावुक हृदयों में वही प्रतिध्वनि जगायी है।"

मुख्य उपदेश (Central Teaching)

भारतीय दर्शन में कोई भी विषय इतना स्पष्ट और साथ ही साथ इतना विवादास्पद नहीं रहा है जितना कि गीता का मुख्य उपदेश। गीता को सर्वाधिक महत्वपूर्ण श्रुति में से एक माना गया है अतः अधिकांश महान दार्शनिकों ने उसका भाष्य किया और उसके उपदेशों से अपने अपने मत की पुष्टि की। इस प्रकार गीता के मुख्य उपदेश को लेकर भारी मतभेद उपस्थित हो गया। इससे कुछ लोग यह अर्थ लगाते हैं कि यथार्थ में गीता में कोई एक मुख्य उपदेश ही नहीं है और अनेक समान मार्गों को बिना समन्वय किये ही उपस्थित कर दिया गया है। परन्तु ऐसा सोचने वाले यह भूल जाते हैं कि यदि ऐसा होता तो फिर उपनिषदों के रहते गीता की क्या आवश्यकता थी। दूसरे गीता के उपदेश का तो प्रयोजन ही मोहित-बुद्धि अर्जुन को निश्चित और स्पष्ट मार्ग बतलाया था तथा अर्जुन ने गीता को सुनने के पश्चात् यह माना भी है कि उसके समस्त सन्देश दूर हो गये तब फिर यह कैसे कहा जा सकता है कि गीता का कोई एक मुख्य उपदेश ही नहीं था। हाँ, इस बात में इतना सत्य अवश्य है कि गीता ने ज्ञान, भक्ति अथवा कर्म में से किसी को मुख्य नहीं ठहराया है बल्कि 'निष्काम कर्मयोग' के नाम से एक ऐसा मार्ग उपस्थित किया है जिसमें ज्ञान, भक्ति तथा कर्म, बुद्धि, भावना तथा सकल्प की चरम परिणति है। यह 'निष्काम कर्मयोग' ही गीता का मुख्य उपदेश है परन्तु इसका अर्थ क्या है, यह विचारणीय विषय है। इसका विचार करने से पूर्व गीता के मुख्य उपदेश के विषय में उपस्थित भिन्न-भिन्न मतों का विवेचन कर लेना अधिक

अप्युक्त है ताकि यह सिद्ध हो सके कि नीता का मुख्य उपदेश क्या है। यह धार्य है कि सरसरी दृष्टि से देखने पर नीता में अनेक परस्पर विरुद्ध वाक्य मिल सकते हैं जिनको लेकर विभिन्न व्याख्याकारों ने अपने अपने मत रखे किये हैं। परन्तु समन्वयवादी आध्यात्मिक दृष्टिकोण से देखने पर ये सभी परस्पर विरोधी वाक्य परस्पर पूरक दिखलाई पड़ेंगे। पूर्ण दृष्टिकोण में परस्पर विरोधी आंशिक मत एक दूसरे के पूरक ही दिखलाई पड़ते हैं।

घंटर के अनुसार नीता का मुख्य उपदेश ज्ञान है। वे कर्म और भक्ति को ज्ञान के लिये आवश्यक नहीं मानने और उनको ज्ञान से विनिर्गुण मत पीन मानते हैं। उनके अनुसार वैराग्य तत्त्वज्ञान ही मोक्ष की प्राप्ति हो सकती है।^१ दूसरी ओर रामानुज ज्ञान और कर्म की अपेक्षा भक्ति को ध्येय मानते हैं और भक्ति में ज्ञान तथा कर्म को आवश्यक भी नहीं मानते। मध्वाचार्य के अनुसार भी नीता का मुख्य उपदेश भक्ति मात्र ही है। कल्याणचार्य का कहना है कि "ईश्वर के प्रति भक्ति मोक्ष प्राप्त करने का एकमात्र साधन है।" निम्बार्कचार्य भी इसी मत का समर्थन करते हैं। महात्मागांधी भी भक्ति को महत्व देते हैं परन्तु साथ ही उन्होंने नैतिक मूल्यों पर भी बड़ा जोर दिया है इन सब के अतिरिक्त अन्य महत्वपूर्ण मंत्रों का आगे समयानुसार उल्लेख किया जाएगा।

उपरोक्त मंत्रों में ज्ञान अथवा भक्ति पर जोर दिया गया है। 'नीता रहस्य' के प्रणेता साकमाय्य बाल पगावर निम्नर ॥ अनुसार लोकमान्य तिलक नीता का मुख्य उपदेश 'कर्मयोग' है।^२ और ज्ञान का मत तथा भक्ति दोनों भीथ हैं। नीता के आधुनिक माध्यमों के भी अरविन्द के समान तिलक का स्थान भी सर्वप्रथम है। मत उनके तर्कों का विस्तृत विश्लेषण करना उपरोपी होना। अपने मत की सिद्ध करने के लिए तिलक ने 'नीता रहस्य' में किसी अन्य का मुख्य उपदेश पता समाने के लिये न्यायसंदेह का निम्नलिखित स्मोक उद्धृत किया है।

उपक्रमोपसंहारी आभासीऽपूर्वता कलम् ।

अर्थवादी पयसी न त्रिप तात्पर्ये निर्णय ॥

१ 'श्वेयतात् तत्त्व वाक्येति नीता प्राप्ति'—नीता—श्रीहर वाक्य ।

२ 'कलम्' नीता से 'हमें जीवन का अर्थ सुलझाने के लिये नहीं बल्कि अपना कर्तव्य छोड़ने के लिये और कर्म करने के लिये तथा कर्म की अनुपपत्ता से जीवन की गहरी पर अधिकार करने के लिये कहा गया है।

अर्थात् त्रिगी ग्रन्थ के तात्पर्य का निर्णय करने के लिये ये गाथा चित्र है—
उपक्रम, उपसाहार, आभास, अपूर्वता, फल, अथवाद और उपपत्ति। त्रिगी के
अनुसार इन सातों चित्रों में गीता का मुख्य उपदेश 'कर्मयोग' ही उद्हरता है।

जिस प्रसंग में गीता का उपदेश दिया गया है वह अत्यन्त महत्वपूर्ण है। यह
एक युद्ध का प्रद्वन था। प्रो० हिलियाना के दर्शन में
गीता के उपदेश का प्रसंग "जिम अमर पर उगरे (गीता के) उपदेश की आव-
श्यकता पड़ी वह अत्यन्त गम्भीर था जबकि केवल देव
का ही नहीं बल्कि स्वयं उचितता (Righteousness)
का भाग्य खतरे में था।" अतः गीता को दासनिगमस्याओं के विवेचन का
ग्रन्थ समझना अप्रासंगिक है। उस प्रसंग में गीता का मुख्य प्रयोजन अर्जुन
को युद्ध करने अर्थात् लड़ने को तैयार करना था। लड़ने के विषय में
अर्जुन के मोहित हो जाने में ही गीता की आवश्यकता हुई। अतः गीता का
तात्पर्य लक्ष्यमार्ग का स्पष्ट करना है।

गीता के उपदेश के पदचात् अर्जुन युद्ध करने को तैयार हो गया तिलक इस
तथ्य की ओर संकेत करते हैं कि गीता के उपदेश के
गीता के उपदेश का परिणाम उपरान्त अर्जुन न तो गंवासी होकर जंगल को चला
गया और न भक्त बनकर कीर्तन आदि में लग गया
बल्कि कमर कमाने युद्ध को प्रस्तुत हो गया। अतः
इससे तिलक इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि गीता का प्रयोजन ज्ञान अथवा
भक्ति न होकर लड़ना है।

समस्त गीता में श्रीकृष्ण ने कर्म करने का आदेश बारम्बार दोहराया है।
श्रीमती एनीबेसेन्ट के शब्दों में "चाहे कोई भी लड़
कर्म के आदेश की क्यों न हो प्रत्येक में बराबर यह आदेश दिया गया
पुनरावृत्तियाँ है कि इसलिए लड़ो।"

जैसा कि पहले कहा जा चुका है गीता में उपनिषदों से नवीन दृष्टिकोण
उपस्थित किया गया है। यदि ज्ञान और भक्ति
गीता की अपूर्वता तात्पर्य होता तो फिर उपनिषदों से ही काम चल
सकता था। गीता की नवीनता है उसका कर्मयोग
का आदेश। अतः गीता का मुख्य उपदेश भी यही है।

इसी प्रकार फल की दृष्टि से भी गीता का प्रयोजन धर्म योग ही उद्हरता है।
गीता में विश्वरूप दर्शन, क्षर और अक्षर का भेद
फल, अर्थवाद और आत्मा का वर्णन, नित्य, नैमित्तिक और काम्य कर्मों
उपपत्ति का विवरण इत्यादि सभी बातें इसी कर्मयोग की
सहायक हैं। इसी प्रकार प्रारम्भ से अन्त तक

श्रीकृष्ण ने बुद्ध करने के शब्दों को ही मिल मिल उकों से स्पष्ट करने की चेष्टा की है। प्रारंभ में उन्होंने सबसे कहा कि मरने से स्वर्ग पाओगे और जीतने में पृथ्वी का राज्य भीय करोगे परन्तु जब इस व्यावहारिक बात का उस पर कोई प्रभाव न पड़ा तब श्रीकृष्ण ने अर्जुन की आत्मा की भ्रमरता का उपदेश दिया। इसी प्रकार के अन्य अनेक उकों के बाद भी जब अर्जुन का समाधान न हुआ तब श्रीकृष्ण ने उस साक्षात् निश्चय का वर्णन कराके बहुधा समझा दी कि वास्तविक कर्ता स्वयं परमात्मा है और उसके हाथों में एक मात्र शक्ति है और परमात्मा द्वारा निश्चित कर्तव्य करने में ही उसका कल्याण है।

उपरोक्त उक्तियों के नितांत सत्य होते हुए भी उनसे लोकमान्य तिलक ने जो परिचय निकाला वह समझपरायी न होकर संकर तिलक का मत भी और रामानुज आदि अन्य प्राप्तिकारों के समान एकांगी है। एकांगी है। पीठा में निश्चय ही कर्म करने का उपदेश है परन्तु वह कर्म सामान्य कर्म न होकर निष्काम कर्म है। निष्काम का अर्थ कायना रहित अथवा उदत्त न होकर मयदान की दृष्टि के अनुसार कर्म करना है। मयदान की दृष्टानुसार कर्म मयदान से तादात्म्य की स्थिति में ही ही सकता है। अतः निष्काम कर्मयोग का अर्थ ईश्वर से तादात्म्य करके उसके हाथ के सफल कर्मों का बनकर कर्म करना है। इससे कर्म का अन्त न होता। परन्तु वह स्थिति केवल कर्म करने से संभव नहीं है। भक्ति और पूर्ण आत्मसमर्पण के बिना ईश्वर से तादात्म्य असंभव है। पूर्ण सत्कीर्णता ही बुद्धि का ही योगदान आवश्यक है अतः ज्ञान की भी आवश्यकता नहीं की जा सकती। इस प्रकार पीठा में वर्णित स्थित प्रश्न की अवस्था पर पहुँचने के बिना ज्ञान भक्ति और कर्म विचार मानना और संकल्प समीप न समझ करके ईश्वर से तादात्म्य करके अपने कर्म किये जाना है। ये कर्म कर्म के लिये नहीं बल्कि ईश्वर के लिये हैं क्योंकि कर्मव्यवस्था तथा कर्मों की ईश्वर ने ही निर्धारित किया है। इस सत्कीर्णता तादात्म्य ही मानव का वैश्वी स्थानांतर होना जिससे वह संसार में ईश्वरी प्रयोजन सिद्ध करने का सफल कर्मी बन सकेगा।

वास्तव में आध्यात्मिक दृष्टिकोण सदा ही पूर्ण और समग्रपरायी दृष्टिकोण होता है। इसमें विरोधी पक्ष हो जाते हैं। जो पीठा ने आध्यात्मिक दृष्टिकोण के सन्तों में "पीठा का उद्देश्य प्रकृति समन्वय है और निष्काम कर्म और ज्ञान के दो आदर्शों में स्वनिर्गम मध्यम मार्ग विधान है। यही पीठा के कर्मयोग का अर्थ है। निष्काम कर्मयोग ज्ञान भक्ति और कर्म का

आध्यात्मिक समन्वय है। यह समन्वय इन तीनों पक्षों का व्यावहारिक समझौता नहीं है। यह अरस्तू के स्वर्णिम मध्य मार्ग (Golden Mean) से भिन्न है। नाही इनमें अवयवीय सम्बन्ध (Organic Relation) है। यह आध्यात्मिक एकता की स्थिति है। बौद्धिक प्रत्ययों से इसे नहीं समझाया जा सकता। केवल यह कहा जा सकता है कि इसमें सकल्प, विचार और भावना सभी एक रस, सभी रूपान्तरित, सभी दैवी (Divine) हो जाती है। डा० राधाकृष्णन के शब्दों में "कर्म मार्ग" (गीता का मुख्य उपदेश) हमें एक ऐसी अवस्था पर ले जाता है जहाँ भावना, ज्ञान और सकल्प सभी उपस्थित हैं।"

अभी तक गीता के मुख्य उपदेश को विभिन्न भाष्यकारों के मतों की विवेचना द्वारा समझने का प्रयत्न किया गया है। परन्तु स्वयं **"ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रं"** मूल गीता ग्रंथ के श्लोकों का विवेचन किये बिना यह विषय अधूरा ही रह जाएगा। गीता के प्रत्येक अध्याय की समाप्ति पर गीता को "ब्रह्म विद्याया योगशास्त्रं" अर्थात् ब्रह्म विद्या पर आधारित योग का शास्त्र कहा गया है। अतः गीता योगशास्त्र है। शास्त्र का अर्थ होता है किसी विषय का व्यवस्थित अध्ययन। गीता में ज्ञान, भक्ति अथवा कर्म का नहीं बल्कि 'योग' का व्यवस्थित अध्ययन किया गया है। अतः गीता का मुख्य उपदेश है "योग"। ब्रह्मविद्या अथवा ज्ञान उसका आधार है जो कि आवश्यक है यद्यपि मुख्य नहीं है। इस प्रकार गीता का नीति शास्त्र आध्यात्मिक ज्ञान पर आधारित है।

अतः गीता को समझने के लिए 'योग' शब्द का अर्थ समझना अत्यावश्यक है। यहाँ पर भी अनेक मत उपस्थित होते हैं। उन सबमें **'योग' का अर्थ** सत्य को पकड़ने के लिए मूल गीता पर बराबर दृष्टि रखना चाहिये। 'योग' शब्द 'युज' धातु से बना है जिसका अर्थ है मिलना अथवा 'सयोग' अथवा तादात्म्य। इसी को लेकर रामानुज ने जीव और ईश्वर के सयोग पर जोर दिया है। रामानुज का यह मत असत्य नहीं है केवल उसमें यह कहना आवश्यक है कि पूर्णयोग में तादात्म्य होता है, आत्मा और परमात्मा एक हो जाते हैं और रामानुज इस पूर्ण तादात्म्य को नहीं मानते। दूसरे गीता में जैसा कि आगे दिखलाया जाएगा योग में कर्म आवश्यक है अतः एकमात्र भक्तिमार्गी व्याख्या एकांगी हो जाएगी।

योगेश्वर श्रीकृष्ण के अनुसार "कर्मों में कौशल (पूर्णता) ही योग है" (योग कर्म सुकौशल)। अतः शक्य अथवा रामानुज की व्याख्या अनुपयुक्त प्रतीत होती है। साथ ही योग का अर्थ पातजलि का योग भी नहीं मालूम होता

क्योंकि अर्जुन तो पहले ही संवासी होकर जंगल में जागा चाहता था और इसी से श्रीकृष्ण ने उसको रोका है। यह सत्य है कि योद्धा में मन को बंध में करने के लिए पार्श्वजिह्व बोन की क्रियाओं को उपबोधी माना गया है परन्तु इस प्रकार के केवल साधन मात्र हैं। योद्धा के योग में प्रवृत्ति का विरोध नहीं है। एगीसेसेस्ट के शब्दों में "इस योग शास्त्र में सब नहीं और कर्म का उपदेश है। पार्श्वजिह्व योग के उपदेश के लिए कुछ सीख नहीं बल्कि जंगल ही अधिक उपयुक्त स्थान होता।

अतः योद्धा के कर्म सम्पादन से कर्म बोन को खेच माना है। गीताकार के अनुसार कर्म सम्पादन और कर्म योग दोनों से मोक्ष कर्म सम्पादन से कर्म- योग खेच है।^१ परन्तु फिर भी कर्म सम्पादन से कर्म योग खेच है।^२ परन्तु इससे यह कर्म नहीं माना जा सकता कि योद्धा का मुख्य उपदेश कर्म है। योद्धा का उपदेश इस विषय में विस्तृत स्पष्ट है। "तपस्वी से योगी बड़ा है, ज्ञानी से भी योगी बड़ा है। कहीं से भी योगी खेच है। वह है अर्जुन तू योगी हो।"^३ इन शब्दों से कहा यह स्पष्ट है कि योगी तपस्वी ज्ञानी और कर्मों से खेच है। यहाँ यह भी स्पष्ट है कि योग तपस्या ज्ञान जपना कर्म से मिल है। योग कर्म नहीं बल्कि कर्म में कीर्तन (पूर्णता) है। यह कीर्तन क्या है?

योग का कर्म समझाते हुए आगे श्रीकृष्ण ने कहा है कि "मुक्त आहार, मुक्त विहार, मुक्त भेषा और कर्म तथा मुक्त स्वप्न और योग का कर्म देवी योग के रूप में योग बुद्ध का नाटक है।"^४ एक अन्य स्थान पर योग को 'समत्वं' कहा गया है। यहाँ पर मुक्त अथवा समत्वं का कर्म समुचित (Balanced) नहीं है क्योंकि यदि ऐसा हो तो फिर 'समत्वात्तम' अथवा 'समत्वं' मया भी नहीं ममत्वं' इत्यादि भावों का कोई कर्म नहीं होता। साथ ही इससे योद्धा में बलित 'स्वित' प्रज्ञ की अवस्था तक भी नहीं पहुँचते। योद्धा में 'स्वित' प्रज्ञा योगी की ही कहा गया है। 'स्वित' प्रज्ञा का कर्म 'स्वित' प्रज्ञा से 'स्वित' अर्थात् जिसको आधुनी स्वप्न सुपुष्टि सभी अवस्थाओं वाले पीठे और कर्म करते हानी मुक्त और आहार तथा आनन्द सभी में ईश्वर दिखाई

१ सम्पादन कर्मयोगस्य निश्चयस्य कर्मयोगी ।

तपस्तु कर्म सम्पादनस्य कर्मयोगो विधिपक्षः । IV २ ।

२ तपस्विभ्योऽपि योगी ज्ञानिभ्योऽपि कर्मयोगः ।

कर्मयोगस्य योगी तपसाद्योगी ज्ञानयोगी ॥ VII ४६ ।

३ मुक्तप्राद विहारस्य मुक्त भेषात् कर्मसु ।

मुक्त स्वप्नात् योगस्य योगी जपति बुद्धिः ॥

पड़े, तभी क्षयस्याओ में ईश्वर में तादात्म्य रहे। 'गुप्त' तथा 'समर्थ' का यही अर्थ है। इस प्रकार योग का अर्थ वैद्यी शक्ति में अविनष्ट तादात्म्य रखना है। इसी में शीता के परम श्रेय भाव्य प्राप्ति और योग सप्रह की एक ही माप निदि हो सकती है। जोन सप्रह भगवद् प्राप्ति का ही एव पक्ष है और भगवद् प्राप्ति के बाद लोक में भगवान् के कार्य का यत्र बनाना ही मानव की परमावस्था है।

अन गीता का मुख्य उपदेश निष्काम कर्मयोग है। अब शग के विवेचन से निष्काम कर्मयोग का अर्थ स्पष्ट हो गया होगा। गीता का मुख्य उपदेश निष्काम का अर्थ है वैयक्तिक कामना में नहीं बल्कि निष्काम कर्मयोग है विद्वात्मा (जो कि हमारी आत्मा का ही उच्च पक्ष है) की कामना से कर्म करना, भगवद् कर्म के गमन यत्र बनना। कर्म का अर्थ अपने अपने वर्ण-धर्मानुसार जयवा स्वभाव और शक्ति के अनुसार देव गुरु और पितरों के प्रति अपने कर्तव्य करना है। गीता ने वर्णाश्रम के धर्म को जन्म नहीं बल्कि स्वभाव के आधार पर माना है। इस अर्थ में यह नियम आज भी अत्यन्त वैज्ञानिक है। धर्मविभाग (Division of Labour) को गीता ने देवी स्वीकृति प्रदान की है। इसका अर्थ किसी प्रकार की वर्ग-व्यवस्था न हाकर समाज का सुचारु रूप से संचालन था क्योंकि वर्णधर्म का पालन जन्मसिद्ध अधिकार समझकर नहीं बल्कि भगवान् का आदेश समझ कर उसकी दी हुई शक्तियों को उसी के काम के लिए उपयोग करने के लिये है। योग का अर्थ ईश्वर में तादात्म्य है और यही गीता का परम श्रेय है। वास्तव में जैसा कि डा० राधाकृष्णन ने कहा है "गीता एक सामूहिक आक्रमण की प्रभावोत्पादकता में विश्वास करती है।" निष्काम कर्म योग मानव की शारीरिक मानसिक आध्यात्मिक प्रकृति के अनुकूल है। उससे स्वार्थ और परार्थ व्यक्ति तथा समाज इह लोक तथा परलोक सभी का कल्याण साधन होता है। इस प्रकार गीता ने देवी प्रज्ञा में स्थित एक ऐसे योगमय जीवन का उपदेश दिया है जिसमें कि अन्य समस्त धर्मों को छोड़कर देवी आदेश का यत्र बनकर जीवन बिताना ही एकमात्र धर्म बन जाता है।^१ सारे तर्क देने के बाद श्री कृष्ण ने अर्जुन को यही उपदेश दिया है कि सब धर्मों को छोड़कर मेरी शरण

- १ श्री अरविध के शब्दों में "गीता हमें कर्मों को कामना रहित होकर करना नहीं सिखाती बल्कि सर्व धर्मों को छोड़कर वैद्यी जीवन का अनुसरण करना, एकमात्र परम में शरण लेना सिखाती है और एक बुद्ध, एक राम कृष्ण और एक विवेकानन्द का वैद्यी कर्म उसके उपदेश से पूर्ण सामंजस्य में है।"

में जा जा। मैं तुझ समस्त भारों से छटा हुआ। बिम्बा मत कर। 'मही कृष्ण ही बर्णशायी दिखानेवा है। जग पीता का प्रयोगन मानव का बीबी बनान्तर नहके परे मिष्टान्न बर्णयोग द्वारा जगत में ईश्वर के कार्य का साधन बनाया है।

मुख्य विचार

अथर्ववेद के अनुसार नष्टार य को प्रसार के लक्ष्य है। यथा धर और अक्षर, अथवा मृत्तुति और आत्मा। इन दोनों के परे है पुरु-
 ईश्वरवाद और सर्वेश्वरवाद
 शूत है। वह भिन्न सन्निधानम् और अक्षर का पिता
 माता चाठा पितामह, प्रभु, तात्थी अर्थात्, निवात
 और धरम है।^{१३} वह धर और अक्षर सभी का आधार है। बीता में विशेषतः
 'विराट्पद धर्म' नाम के अध्याय में सर्वेश्वरवाद (Pantheism) मिलता
 है। ईश्वर को अक्षर वरम ज्ञानी अक्षर का वरम निधान अक्षय वर्म योन्ता
 समस्तम पुरुष आदि देव पुराण पुरुष तथा अमलत कहा गया है। इस प्रकार
 सर्वेश्वरवाद के साथ-साथ गीता में सब वही ईश्वरवाद (Theism) भी
 मिलता है। ईश्वर वरम कहा है परन्तु साथ ही वरम पुरुष भी है। वह ज्ञान
 का विषय है परन्तु उसकी अक्ति का भी अपेक्ष किया गया है। वह अक्षर के
 परे है परन्तु फिर भी आत्मा के रूप में सबमें व्यापक है। वह सूर्यम सर्व
 प्रसिद्धिमान सर्वत्र सर्वव्यापी अनिर्गन्नीय और अक्षर का सृष्टि पालक
 और महारक है। वह स्वयं ज्योति स्वकर्म है। वह अपने अक्षरों पर कृपा
 करता है।

- १ सर्वं वर्जान् वरिष्यर्ज्यं मावेकं धारयन् व्रज ।
 अर्जुं त्वाम् सर्वे पापीभ्यां वीक्षन्तिष्यामि मा शुचः ॥ XVIII १७ ।
 २ पितामहो अस्व जगती मत्ता जता मित्तवहः ।
 वरिष मतीं प्रभुः काकी मिनाहः धारणं सुहृदः ।
 व्रजवः व्रजवः त्वाम् निधानं वीक्षं वक्ष्यमम् ॥
 द्वाविधीं पुण्डी लोके सरस्वतीधर एव च ।
 शरः सर्वं भूतानि कद्रव्योऽधर वक्ष्यते ॥
 व्रजमात शरम् कटीतोऽधुम् वक्ष्यन्वपि वीर्यम् ।
 अयोधिन लोके वैद्ये च वरिषः पुण्ड्रोत्तमः ॥
 वीता IX. १७. १८ XV १३. १४.

परम ब्रह्म ही जगत के दृष्टिकोण से ईश्वर है । डा० राधाकृष्णन के शब्दों में

गीता में भक्ति का ईश्वर नहीं माना गया है जितना कि कृपालु
का उपदेश भगवान माना गया है जिसको आत्मा और हृदय की
आवश्यकता है और जिसे वे खोजते हैं ।” भगवान

भक्तों को समस्त धर्मों को छोड़कर उनकी शरण में जाने का उपदेश देते हैं ।
यह भक्ति आत्म समर्पण (Self Surrender) चाहती है । जितना ही पूर्ण
आत्म समर्पण होगा उतना ही अधिक मानव भगवान के समीप पहुँच सकेगा ।
भगवान को भजने से दुराचारी मनुष्य भी मोक्ष प्राप्त कर सकता है ।^१

गीता अवतारवाद में विश्वास करती है । ईश्वर अज, अनन्त और परात्पर
होने पर भी अपनी अनन्तता को अपनी माया शक्ति
अवतारवाद से सीमित करके शरीर धारण करता है । अवतार
का अर्थ ईश्वर का मानव के स्तर पर उतरना है
मानव का ईश्वर के स्तर तक आरोहण नहीं । अधर्म और अन्याय को मिटा
कर, मानव हृदयों को शुद्ध करके धरती पर स्वर्ग का राज्य स्थापित करने को
स्वयं भगवान मानव शरीर धारण करके पृथ्वी पर अवतरित होते हैं । अवतार
सदैव ही एक नवीन युग का संदेश लेकर आते हैं । गीता के अनुसार जब
कभी धर्म का पतन होने लगता है तब तब उसका उत्थान करने के लिए
भगवान अवतार लेते हैं । उनका उद्देश्य साधुओं का परिमाण, दुष्टों का विनाश
और धर्म की स्थापना करना है ।^२ हिन्दू लोग श्रीकृष्ण को इसी प्रकार का
अवतार मानते हैं ।

कुछ लोग यह प्रश्न उठाते हैं कि यदि गीता सर्वेश्वरवादी है तो उसमें ईश्वर-
वाद कैसे रह सकता है ? गीता के सर्वेश्वरवाद और
ईश्वरवाद और सर्व- ईश्वरवाद में कोई विरोध नहीं है क्योंकि वहाँ सर्व-
ेश्वरवाद का सामञ्जस्य श्वरवाद का अर्थ यह नहीं है कि जगत् से परे ईश्वर
नहीं है । जगत् ईश्वर अवश्य है परन्तु ईश्वर केवल
जगत् नहीं है । भगवद्गीता में दसवें अध्याय के अन्त में श्रीकृष्ण ने स्पष्ट
कहा है कि ईश्वर समस्त जगत् में सूक्ष्मरूप से व्याप्त है और जगत् उसके एक
'अंश' से स्थित है ।^३ इस प्रकार सर्वव्यापी होकर भी ईश्वर परम-पुरुष के रूप
में अवतार ले सकता है । इसका अर्थ यह नहीं कि उसको सर्वव्यापी अथवा

१ अपि चेत्सुदुराचारो भजते माम न न्यमाक् ।

साधुरिव स मन्तव्य सम्यग व्यवसितो हि स ॥

२ देवी ह्येषा गुणामयी मम माया दुरत्यया । गीता VII १४

अवतार रूप में से कोई अपूर्ण है। वास्तव में मानवीय भौतिक तर्क से आध्यात्मिक विषय नहीं समझाये जा सकते। प्रत्येक तत्त्व का अपना अपना तर्क होता है। ईश्वी तत्त्व वह तत्त्व से भिन्न है अतः उस पर भौतिक तर्क (Intellectual Logic) के सिद्धांत नहीं लागू हो सकते। वह सर्वेश्वर और ईश्वर दोनों ही रूप में एक ही साधन पूर्ण हो सकता है। वह अन्तःस्थ भी है और परात्पर भी वह सब कुछ होते हुये भी सबसे परे है। यह कैसे हो सकता है? यह आध्यात्मिक अपरोक्षानुभूति से ही समझ में आ सकता है। बीटा में विवरण वर्मन से पहले अर्जुन की इस रजस्य को नहीं समझ सका था। वह रजस्यमय अनुभूति (Realization) का विषय है।

प्रकृति अणु का उपादान कारण है। ईश्वर उसका निमित्त कारण है। वह प्रकृति का विवेक करता है। ईश्वर की प्रकृति के ही प्रकृति पद है — पद और अपद। अपद जबका भिन्न प्रकृति में पृथ्वी जल अग्नि वायु, आकाश मानस और बुद्धि सम्मिश्रित है। वे भौतिक वैश्व और मनोवैज्ञानिक अणु का उपादान कारण है। पद प्रकृति सीमित सृष्टीर आत्माओं का पालन करती है अपरा प्रकृति अविज्ञान और परा भेदन है। दोनों ही ईश्वर की सृष्टियाँ हैं। अतः वास्तव में ईश्वर ही अणु का उपादान और निमित्त कारण है। प्रकृति ईश्वर की माया है। यह माया तत्त्व रजस और तमस तीन गुणों से बनी है। माया विकृत नहीं बल्कि स्वार्थ सन्नि है।^१ ईश्वर बीजों के बने तथा अणु के अनुसार सन्ने अपनी प्रकृति से उत्पन्न करता है। प्रकृति और पुनः दोनों ही भिन्न और अणु हैं।

जीव ईश्वर के उपादान अणु है। सरीर देहकाल से सीमित है वह अणु नेता और मरता है। आत्मा अचक्ष्मा अमर और देहकाल से परे है। वह अपार अणु और भिन्न है। वह अनिर्वचनीय अपरिवर्तनीय सर्वव्यापी स्थिर और क्रियाशील है। वह मन बुद्धि और इन्द्रियों से परे है। वह इस सरीर के पहले भी थी और बाद में भी रहेगी। सरीर के अन्तर् हो जाने पर वह उसे छोड़कर नवीन सरीर कारण कर लेती है। वह तत्त्व रजस और तमस से परे है। कुछ कुछ अणु सबसे गुण्य मन बुद्धि अहंकार और इन्द्रियाँ इन्हीं गुणों से उत्पन्न होती हैं। इनके विषय भी गुणों में ही उत्पन्न होते हैं। आत्मा अणु और अणु की बुद्धि से परे निष्क्रिय और शांति है। गुणातीत होने से अणु कुछ कुछ अणु हैं। इन हीकर तटस्थ दृष्टा माय हो जाता है। यही बीटा का

स्थित प्रश है । ज्ञान आत्मा का सार है । इन्द्रियों को मन में मन को और बुद्धि से बुद्धि को आत्मा से सममित करने से आत्मतान और भगवद्प्राप्ति में सहायता मिलती है ।

परन्तु भगवद् प्राप्ति बिना आत्मसमर्पण के नहीं हो सकती । इसमें व्यक्ति देवी

व्यक्ति के ताय में 'निमित्त' मात्र बन जाता है । यह

आत्मसमर्पण में ही ईश्वर के लिये नहीं बल्कि उनके यश के रूप में काय सकल्प की स्वतन्त्रता है । गीता में नाग सग्रह 'भूतहित' के लिये

है परन्तु अन्त में ये दोनों ही ईश्वर में स्थित व्यक्ति

का स्वभाव बन जाते हैं । इसलिए वास्तव में गीता नीति से परे उठकर धर्म के क्षेत्र में पहुँच जाती है । इसमें भी आगे बढ़कर आध्यात्म का क्षेत्र है जिसमें

नैतिक स्तर की समस्त वशमकश और धार्मिक स्तर का समस्त द्वैत समाप्त हो जाता है और देवी प्रज्ञा में स्थित व्यक्ति स्वभावतः ही शुभ कर्म किए चलता

है । यहाँ पर यह दावा उठ सकती है कि इसने व्यक्ति की सारी स्वतन्त्रता चली जाती है । परन्तु यह दावा ईश्वर और आत्मा के विषय में द्वैतवादी विचार पर आधारित है । स्वतन्त्रता का अर्थ अनियन्त्रण नहीं बल्कि

आत्मनियन्त्रण है और जब यह आत्मा ही ईश्वर है अथवा जब ईश्वर ही आत्मा के रूप में व्यक्ति में उपस्थित है तब ईश्वर के यश बनने में ही वास्त-

विक स्वतन्त्रता है । केवल इसमें मक्लप का अहंकार नहीं रहता । इस प्रकार ईश्वर के प्रति आत्मसमर्पण का अर्थ पूर्ण आत्मनाभ (Self Realization)

ही है जो समस्त भारतीय दर्शन, धर्म और नीतिशास्त्र का मूलमन्त्र है । इस प्रकार दर्शन, धर्म, नीति आदि सभी क्षेत्रों में गीता का रहस्य सर्वांग

आध्यात्मवाद है । एकांगी आध्यात्मवाद कर्मसंन्यास

गीता का रहस्य सर्वांग तथा जगत को छोड़कर ईश्वर साक्षात्कार पर जोर आध्यात्मवाद है । दूसरी ओर जडवाद दुःख को जीवन का

अनिवार्य अंग मानकर प्रवृत्तियों को अधिकाधिक

संतुष्ट करने पर जोर देता है । सर्वांग आध्यात्मवाद में इहलोक और परलोक स्वार्थ और परार्थ, शरीर मन तथा बुद्धि सभी का सन्तोष है । यह देवी स्थिति,

देवी रूपान्तर और परमानन्द की ओर ले जाता है । यही दृष्टिकोण आज के युग में मानव के स्वभाव का रूपान्तर तथा व्यक्ति और समाज का सामंजस्य

करके समस्त मानव जाति को आध्यात्मिक शान्ति तथा आनन्द दे सकता है जिसमें भौतिक और मानसिक उत्कर्ष की भी चरम परिणति है ।

पथम—अध्याय

चार्वाक दर्शन

मात्सीय दर्शन में किसी न किसी रूप में बड़बाद बरि प्राचीन काल से प्रचलित है। वेर बौद्ध जंबो पुण्यपी तथा सर्व दर्शन चार्वाक बड़बादी है। संग्रह इत्यादि धार्मिक ग्रंथों में भी इसका उल्लेख पाया जाता है। इस दर्शन का अपना कोई स्वर्णचंद्र न होने के कारण इसका विशेष परिचय अन्य दर्शनों की पुस्तकों में चार्वाक मत बबबा बड़बाद के खंडन में ही मिलता है। चार्वाक बड़बादी है। बस्तुतः प्राचीन भारतीय साहित्य में बड़बादी को ही चार्वाक कहा गया है। बड़बाद के अनुसार बड़ ही एकमात्र तत्व है और उसी से मन बबबा चैतन्य की उत्पत्ति होती है। प्रबोध बम्भोदय नामक कवक के द्वितीय बक में कुल्लपति मित्र ने बड़बादी दर्शन का इस प्रकार परिचय दिया है “सोनाबत ही एक मात्र बाल्य है। प्रबल ही एक मात्र प्रमाय है। पृथ्वी बल बलि और बाहु ही एकमात्र तत्व है। सुखोपभोग ही मानव सत्ता का एवमात्र क्षेत्र है। मानस बड़ की एक उत्पत्ति मात्र है। कोई परलोक नहीं है। मृत्यु का बर्ष निर्वाण है। इसी प्रकार ‘संस्कृतान् संग्रह’ के प्रबल बम्भाव में चार्वाक दर्शन का निम्न बब्बों में बर्णन दिया गया है “कोई स्वर्ण नहीं है, कोई बन्धिम बौध नहीं है न ही परलोक में कोई बाल्या है। न चारों बर्षों के बर्ष ब्यबस्वात्री इत्यादि न कोई यवार्थ फल होता है।^१ बनिहोन तीनों बब सचस्वी की तीन बबबसाएँ और बपबे बाप में पाछा सपेटना प्रकृति ने बल सौर्षों के जीविका हेतु बनाए ने बिबगे बाल और पीबय नहीं है।^२ यदि ब्योतिष्ठोम बल न बनिबान दिया हुआ पबु स्वय स्वर्ण को बाएया तब होती

१ न स्वर्णो नापबर्षो वा नैबस्वा चारलोकिक् ।

तब बर्ष ब्यबस्वात्रीनां बिबाल्य पलबालिकाः ॥

२ बनि होनं बपीबेबालिबबबं बल्य पुच्छमम् ।

बुद्धि पीबय हीनार्या जीविकेति बहुरूपतिः ॥

स्वयं अपने पिता को क्यों नहीं भेंट चढ़ाता है ?^१ यदि हमारे यहाँ श्राद्ध करने से स्वर्ग में जीवों को तृप्ति मिलती है तब उनको मकान के नीचे ही भोजन क्यों नहीं देते हैं जो कि मकान की छत पर खड़े हैं ?^२ जब तक जीवन चलता है तब तक मनुष्य को सुख से रहना चाहिए, ऋण ले करके भी धी पीना चाहिए, जब शरीर एक बार राख बन जाता है तो फिर वह फिर यहाँ कैसे लौट सकता है ?^३ उपरोक्त वर्णन से स्पष्ट है कि तत्व, ज्ञान और नीति सभी में चार्वाक दर्शन जड़वादी है।

‘चार्वाक’ शब्द की उत्पत्ति के विषय में निश्चित रूप से ज्ञात नहीं है। कुछ विद्वानों के अनुसार महाभारत में वर्णित चार्वाक नाम चार्वाक शब्द का अर्थ के ऋषि ने इस मत को चलाया था इस कारण इसका नाम चार्वाक पड़ा। कुछ अन्य लोगों के अनुसार मूल रूप में ‘चार्वाक’ उस शिष्य का नाम था जिसको उसके प्रणेता ने सर्वप्रथम यह दर्शन बतलाया।^४ चार्वाक शब्द ‘चर्व’ धातु से निकला है। ‘चर्व’ का अर्थ चबाना अथवा खाना है। अतः खान पान पर अधिक जोर देने के कारण इस मत का नाम ‘चार्वाक’ पड़ा।^५ चार्वाक दर्शन सर्वसाधारण जनो को सुनने में प्रिय लगता है। अतः कुछ विद्वानों के अनुसार मधुर वचन (चारुवाक्) बोलने के कारण यह मत चार्वाक कहलाया। पुण्य, पाप तथा परोक्ष को मानने वाला मत भी चार्वाक कहलाया। चार्वाक मत को ‘लोकायत मत’ भी कहा गया है क्योंकि वह लोगों में फैला हुआ (लोक + आयत) है। डा० दास गुप्ता (Das Gupta) के अनुसार “यह कहना कठिन है कि चार्वाक शब्द किसी यथार्थ व्यक्ति का नाम था अथवा लोकायत मत के अनुयायियों का एक विशेषण मात्र था।”^६ वास्तव में ‘चार्वाक’ ‘जड़वादी’ और ‘लोकायत मत’ भारतीय दार्शनिक ग्रंथों में पर्यायवाची रूप में प्रयोग किये गये हैं।

१ गच्छतामिहि जन्तूनां वृथा पाथेय कल्पना ।

गेहस्थकृत आश्वेन पार्थतृप्ति रवारिना ॥

२ पशुश्चेन्निहत स्वर्गं ज्योतिष्ठोमे गमिष्यति ।

स्वपिता यजमानेन तत्र कस्मात्त हिंस्यते ॥ १, २, ३, ४

३ ‘यावज्जीवेत् सुखं जीवेत् ऋणं कृत्वा धृतं पिबेत् ।

भस्मीभूतस्य देहस्थ पुनरागमनं कृतं ॥

४ See Six Systems of Indian Philosophy By F Max Muller P 99 (Collected works Vol XIX)

यथा ‘पिब, खाद च वरलोचने—सर्वदर्शन समुच्चय—लोकायतमतम्

५ History of Indian Philosophy Vol III P 533.

प्रमाण विचार

प्रत्येक वर्णन का तत्त्व-विचार एवं ज्ञानप्राप्त्य अभ्योग्याभित होता है। आर्थिक बहुभाषी है। उनके अनुसार पृथ्वी जल वायु और अग्नि के ही चार तत्व हैं। इन चारों का ज्ञान प्रत्यक्ष से ही होता है। अतः आर्थिक मत ॥ अनुसार प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है।^१ प्रारम्भ में ये लोग बाँझ मिट्टी देखने को ही प्रत्यक्ष कहते थे परन्तु फिर माँ में पाँच इन्द्रियों के आधार पर पाँच प्रकार का प्रत्यक्ष मानने लगे ॥ प्रत्यक्ष के और भी दो भेद किये गये हैं यथा बाह्य प्रत्यक्ष और आन्तरिक प्रत्यक्ष। बाह्य प्रत्यक्ष इन्द्रियों और वस्तुओं के संघर्ष से होता है। आन्तरिक प्रत्यक्ष बाह्य प्रत्यक्ष पर निर्भर है। बाह्य प्रत्यक्ष द्वारा किसी हुई सामग्री पर ही मानसिक क्रियाएँ निर्भर हैं। परन्तु सभी प्रत्यक्ष ज्ञान भी प्रामाणिक नहीं हैं। कुछ प्रत्यक्ष भ्रम भी होते हैं। प्रत्यक्ष को ही एकमात्र प्रमाण मानने के कारण आर्थिक वर्णन में अन्य प्रमाणाँ का खटन किया गया है। अनुमान को अप्रामाणिक अनुमान अप्रामाणिक है सिद्ध करने के लिये आर्थिक वर्णन के विम्वनमिश्रित उक्त हैं—

आमवर्णन में अनुमान व्याप्ति पर निर्भर है। आर्थिक वर्णनियों के अनुसार व्याप्ति असम्भव है क्योंकि एक तो वह प्रत्यक्ष पर आधारित (१) व्याप्ति असंभव है नहीं है और दूसरे उससे प्रत्यक्ष से अप्रत्यक्ष का अनुमान किया जाता है। कुछ स्थानों पर जाग के साथ बुझी देखने से वह सामान्य सिद्धांत नहीं बनाया जा सकता कि वहाँ आग है वहाँ बँझा है। पाश्चात्य अनुभववादी आर्थिक ज्ञान के समान आर्थिक का कहना है कि एक सामान्य अनिवार्य नियम तभी बनाया जा सकता है जब कि हमने उस प्रकार की सभी घटनाओं की प्रत्यक्ष देखा हो। अतः में सब समय और स्थानों की आग को देखे बिना वह नियम नहीं बनाया जा सकता कि सभी जगह आग के साथ बुझा अवश्य होता है। और क्योंकि वह सत्य नहीं है अतः व्याप्ति असंभव है। अतः प्रत्यक्ष के द्वारा व्याप्ति की स्थापना नहीं की जा सकती। व्याप्ति का ज्ञान न तो बाह्य प्रत्यक्ष से ही सकता है और न आन्तरिक प्रत्यक्ष से ही। व्याप्ति प्रतिज्ञा और उपपत्ति की सभी घटनाओं का पारस्परिक अनिवार्य सम्बन्ध है। परन्तु प्रतिज्ञा और उपपत्ति के सम्बन्ध की सभी घटनाओं की बाह्य इन्द्रियों की सहायता से नहीं जाना जा सकता। ना ही व्याप्ति की आन्तरिक प्रत्यक्ष से जाना जा सकता है क्योंकि आन्तरिक प्रत्यक्ष बाह्य प्रत्यक्ष पर निर्भर है।

(व) अनुमान के द्वारा भी व्याप्ति की स्थापना नहीं की जा सकती क्योंकि फिर यह अनुमान भी तो व्याप्ति पर निर्भर होगा और उस व्याप्ति के सिद्ध करने के लिए भी प्रत्यक्ष की आवश्यकता होगी। व्याप्ति अनुमान पर निर्भर है और अनुमान व्याप्ति पर निर्भर है, इसमें अन्योन्याश्रय दोष हो जाता है।

(स) शब्द के द्वारा भी व्याप्ति की स्थापना नहीं की जा सकती क्योंकि शब्द की प्रामाणिकता भी तो अनुमान पर ही निर्भर है। दूसरे यदि अनुमान शब्द प्रमाण पर निर्भर है तो फिर प्रत्येक व्यक्ति को अनुमान के लिए सदैव ही किसी अन्य व्यक्ति के शब्द पर निर्भर करना होगा और इस श्रृंखला का कहीं अन्त न होगा क्योंकि अन्त केवल अन्योन्याश्रय की अवस्था में ही हो सकता है।

(द) हेतु की व्यापकता बिना प्रत्यक्ष के नहीं मानी जा सकती। जाति या सामान्य को बाह्य अथवा आन्तरिक किसी भी प्रत्यक्ष से नहीं जाना जा सकता। वह्नि और धूम की सभी घटनाओं को देखे बिना ही नैयायिक 'वह्नित्व' और 'धूमत्व' में अनिवार्य सम्बन्ध स्थापित करने की चेष्टा करते हैं। धूमत्व के ज्ञान के लिये भी सभी विशेष धूमों के प्रत्यक्ष की आवश्यकता है और क्योंकि यह असंभव है अतः धूमत्व केवल उन धूमवान् पदार्थों के सामान्य समझा जा सकता है जिनका प्रत्यक्ष वह है। स्पष्ट है कि धूमत्व अनिवार्य नहीं है और उससे व्याप्ति ज्ञान नहीं हो सकता।

(इ) तुलना के आधार पर भी व्याप्ति की स्थापना नहीं की जा सकती। क्योंकि तुलना शब्दों और वस्तुओं के अनिवार्य सामान्य सम्बन्ध पर निर्भर है और यह अनिवार्य सामान्य सम्बन्ध प्रत्यक्ष का विषय नहीं है।

(उ) व्याप्ति निरुपाधि है परन्तु किसी अनुमान की घटना की समस्त उपाधियों को कभी भी जाना नहीं जा सकता। मुख्य प्रतिज्ञा और उपनय का सम्बन्ध उपाधियों की अनुपस्थिति पर निर्भर है परन्तु अनुपस्थिति का ज्ञान होने से पूर्व उस उपाधि का ज्ञान होना चाहिए और क्योंकि समस्त उपाधियों का ज्ञान नहीं हो सकता अतः उनकी अनुपस्थिति का ज्ञान और इसलिये व्याप्ति का निश्चय असंभव है।^१

पाश्चात्य अनुभववादी दार्शनिक डेविड ह्यूम के समान चार्वाक कार्यकारण सम्बन्ध को अनिवार्य नहीं जानते क्योंकि वह भी

(२) कार्यकारण सम्बन्ध व्याप्ति पर ही आधारित है। किसी दो वस्तुओं को की स्थापना नहीं की जा सकती क्योंकि उन दोनों वस्तुओं के साहचर्य की सभी उपाधियाँ हमें ज्ञान

नहीं है। ज्ञान के ज्ञात कई बार जूझा देखने ज्ञान से उनमें कार्यकारण सम्बन्ध स्थापित करने से शोष की संभावना रह जाती है क्योंकि उसमें प्रशिक्षण की आवश्यकता हो जाती है यथा ईश्वर की आश्रयता। जकड़ी पीची होने से ही जूझा देती है। सभी प्रभावियों को जाने बिना कार्यकारण सम्बन्ध की स्थापना नहीं है। सफ़्टी और सभी प्रभावियों का व्यापक प्रत्यक्ष संभव नहीं है। प्रभाव निरास के लिये अनुमान ज्ञान का प्रारम्भ की प्रश्रयता नहीं की जा सकती क्योंकि वे स्वयं अप्रामाणिक हैं। किन्तु ही बार ही वस्तुओं का पूर्व और ऊपर देखने पर भी उनमें अनिवार्य कार्यकारण सम्बन्ध ज्ञान का स्थापना नहीं की जा सकती। अतः अनुमान असहिष्णु नहीं हो सकता।

अनुमान के खंडन के लिए प्राचीन दार्शनिकों के विम्बलित तर्क उपस्थित किए हैं। (१) क्योंकि वह तीन विशेषताओं युक्त हेतु प्रत्यक्षित के लक्ष्य (Middle term) पर निर्भर है क्योंकि एक मध्यम ज्ञान के समान अप्रामाणिक है। 'हमारी इच्छा' वस्तुओं के उपयोग के लिए है क्योंकि वे एक कुर्सी के समान संयुक्त वस्तुएं हैं। वहाँ पर हेतु में तीनों विशेषताएँ होते हुए भी यह अनुमान गलत है। वह एक (Minor term) में उपस्थित है। यह एक अवस्थाओं में उपस्थित है जिनमें साम्य (Major term) उपस्थित है। वह एक अवस्थाओं में नहीं है जिनमें साम्य नहीं है।

(२) क्योंकि उपनयन में तीनों हेतुओं की उपस्थिति अनुमान का साधन नहीं हो सकती। उपनयन के दो हेतुओं के समान वहाँ भी उपस्थित होती है वहाँ पर कोई अनुमान नहीं होता।

(३) क्योंकि प्रत्येक अनुमान में एकका विरोध प्रत्यक्ष है। प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष में नहीं रह सकता क्योंकि स्वयं निवर्तन के समान यह अनुमान के लिये आवश्यक नहीं उसी का एक भाग है।

(४) क्योंकि एक परिणाम पर पहुँचने वाला अनुमान एक अन्य प्राथमिक अनुमान में खंडित किया जा सकता है। "अज्ञान अहित्य है क्योंकि वह बट के समान एक प्रत्यक्ष वस्तु है? इस अनुमान का इस अनुमान से खंडन होता है कि "अज्ञान अहित्य है क्योंकि वह आकाश का गुण है जो कि अहित्य है।

(५) क्योंकि प्रत्येक अनुमान में एक ऐसे अनुमान का भाग संभव है जो कि साम्य के विरोधी के साथ अनिवार्य रूप से सम्बंधित हो। यह अनुमान कि "अज्ञान अहित्य है क्योंकि वह बट के समान एक प्रत्यक्ष वस्तु है" इस अनुमान

से खंडित होता है कि "शब्द नित्य है क्योंकि वह शब्द की जाति के समान कर्ण गोचर है।" अतः अनुमान अप्रामाणिक है।^१

एक प्रसिद्ध चार्वाक पुस्तक (700 A D) अनुमान को लौकिक जगत में प्रामाणिक और अलौकिक जगत में अप्रामाणिक मानते हैं। परन्तु अन्य चार्वाक लौकिक और अलौकिक दाना ही विषयों में अनुमान को अप्रामाणिक मानते हैं। इसका अर्थ यह नहीं है कि अनुमान सदैव असत्य होता है। चार्वाक यह मानते हैं कि व्यवहार में कभी कभी अनुमान सफल भी होता है। परन्तु यह केवल यादृच्छिक है। अनुमान सदैव ही सत्य नहीं होता यद्यपि उसके सत्य हो जाने की संभावना में ही छाना नहीं किया जा सकता। अनुमान काव्यतालीय न्याय में अवमान सत्य हो सकता है परन्तु प्रामाणिकता उसका स्वाभाविक धर्म नहीं है। आगमन सन्दिग्ध है और निगमन में अन्योन्याश्रय दोष है। अतः नैयायिक अपने को अनुमान के पक्ष में फसा पाते हैं।^२

उपरोक्त चार्वाक मत का भारतीय दर्शन के लगभग सभी मतों ने खंडन किया है क्योंकि लगभग सभी अनुमान की प्रामाणिकता चार्वाक मत का खंडन मानते हैं। (१) बौद्ध दार्शनिकों के अनुसार चार्वाक केवल अनुमान में ही यह जानते हैं कि अन्य मतावलम्बी अनुमान को मानते हैं अतः चार्वाक के अनुमान का खंडन स्वयं अनुमान पर आधारित है। हमारे के विचार को इन्द्रिय प्रत्यक्ष से नहीं जाना जा सकता है। वह केवल अनुमान का विषय है। अतः चार्वाक अनुमान का खंडन नहीं कर सकते।

(२) रामानुज के शिष्य वेंकट नाथ ने चार्वाक मत की आलोचना करते हुए बतलाया है कि यदि निश्चित ज्ञान के अभाव में अनुमान को अप्रामाणिक माना जाता है तो प्रत्यक्ष को भी सदिग्ध मानना पड़ेगा क्योंकि उसमें भी निश्चित ज्ञान का अभाव है। वास्तव में यदि अनुमान से प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों को प्रेरणा मिलती है तो प्रत्यक्ष के विषय में भी ऐसा ही है। अनुमान की अप्रामाणिकता न तो प्रत्यक्ष से सिद्ध होती है और न अनुमान से ही सिद्ध होती है। वास्तव में अनुमान का स्वभाव सदिग्ध नहीं है क्योंकि सभी लोग उसको निश्चित ज्ञान मानते हैं।

(३) हेतु की अनुपस्थिति के आधार पर चार्वाक अनुमान का खंडन करते हैं। परन्तु ऐसा करने में वे स्वयं हेतु उपस्थित करते हैं। वास्तव

१ तत्त्व सप्रह, तत्त्व सप्रह पञ्जिका, 1457-59 Vol I pp 425-26
B T by Ganga Nath jha

२ विशेषेणुगमाभावात् सामान्ये सिद्ध साधनात् ।
अनुमाभगपकेऽस्मिन् निमग्ना यादिवन्तिन ॥

में अनुमान की अनुपस्थिति में पार्विक स्वयं अपने मत की पुष्टि नहीं कर सकते ।^१

(४) पार्विक का व्याप्ति के विषय यह तर्क है कि उसका सभी अवस्थाओं में विषय नहीं किया जा सकता । वह खंडन स्वयं अभी जानूँ होता है जब कि वह सब अवस्थाओं में प्रायोगिक हो बिना व्याप्ति को मानना पड़ेगा और ऐसा न होने पर भी व्याप्ति का खंडन नहीं हुआ ।

(५) पार्विक किसी भी तर्क की निरूपणादि नहीं मानते मत उनका यह तर्क भी निरूपणादि न होने के कारण स्वयं खंडित हो जाता है ।

(६) नैपथ्यिक अध्ययन के अनुसार जीवन संवाचनाओं पर नहीं बल्कि उपस्थिति जगत् अनुपस्थिति के निश्चित ज्ञान पर आधारित है । वास्तव में अध्ययन के अनुसार वही सचिद्र है वही अनुमान है और यदि सचिद्र नहीं है तो अनुमान छिद्र ही है । व्याप्ति को सोपाधि बतलाते हुए पार्विक का तर्क है कि भविष्य कास में अवका किसी अन्य स्थाप पर खण्ड है वही न ही । यह तर्क स्वयं अनुमान पर आधारित है क्योंकि भविष्य अवका अन्य स्थान प्रत्यक्ष नहीं बल्कि अनुमान पर निर्भर है । वास्तव में ज्ञान प्रारम्भ होने पर खंडा और संवाचना का स्थान निश्चित ज्ञान से होता है ।

(७) पार्विक के कार्य कारण सम्बन्ध के खंडन की आलोचना करते हुए अध्ययन का कहना है कि कार्य कारण सम्बन्ध की अनिवार्यता में सचिद्र का भी कोई कारण अवश्य है । यदि नहीं तो किसी भी कार्य का कोई भी परिणाम ही सकता है । वास्तव में ज्ञान और व्यतिरेक के आधार पर ही व्याप्ति में सन्नेह के कारण की स्थापना ही करती है और ज्ञान व्यतिरेक के आधार को मान लेने पर इसी आधार पर व्याप्ति को भी बिना किया जा सकता है ।

शब्द भी अप्रामाणिक है

पार्विक के मतानुसार वही तक संसार की प्रत्यक्ष वस्तुओं का सम्बन्ध है वही तक विस्मयनीय व्याप्तिओं के शब्दों को प्रायोगिक प्रत्यक्ष वस्तुओं का माना जा सकता है । इन शब्दों का मान भी प्रत्यक्ष प्रमाण वही ही सकता है ही होता है । परन्तु जिन वस्तुओं का ज्ञान प्रत्यक्ष से वही ही सचता उनके विषय में और तक को प्रमाण नहीं माना जा सकता । पार्विक के अनुसार अप्रत्यक्ष वस्तुओं की कोई सत्ता ही

१ न प्रमाथमिति प्रामुख्यमालं तु केचन ।

विश्वामपर्वस्तोत्रि पारिवर्तिनः कथं ॥ तत्त्व संघ, 1456.

नहीं है। उनके विषय में चर्चा करने वाले धोखेबाज हैं। वेदों में झूठ, व्याघात और पुनरुक्तियाँ भरी पड़ी हैं।^१ वेद उन धूर्त पुरोहितों ने बनाए हैं जिनका काम अशानी और सीधे-साधे लोगों को फसाकर अपनी जीविका खलाना है। स्वर्ग का सुख धूर्तों के प्रलयजन्य सुख से भिन्न नहीं है। अतः स्वर्ग सुख देने वाले तीनों 'वेद' वस्तुतः धूर्तों का प्रलाप ही है।^२

चार्वाक के अनुसार शब्द द्वारा ज्ञान भी एक प्रकार के अनुमान पर ही आधारित है। सभी विश्वास योग्य व्यक्तियों के अनुमान-सिद्ध होने के वाक्यों को प्रमाण मानने के सामान्य सिद्धान्त के कारण शब्द अनुमान ही आधार पर हम प्रत्येक विश्वमनीय व्यक्ति के वाक्यों तरह सविग्रह हैं को प्रमाण समझने का अनुमान लगा लेते हैं।

परन्तु अनुमान स्वयं प्रामाणिक नहीं है। तब फिर उस पर आधारित शब्द कैसे प्रामाणिक हो सकता है। अनुमान के समान ही शब्द भी कभी कभी व्यवहार में सही निकल आते हैं। परन्तु इससे शब्द को यथार्थ और अनिवार्य रूप से प्रामाणिक ज्ञान का साधन नहीं माना जा सकता।

नैयायिक उदयन ने चार्वाक की वेद निन्दा का जर्बंदस्त खंडन किया है। वेद धूर्त पुजारियों की रचना नहीं बल्कि उन महर्षियों चार्वाक की वेद निन्दा के द्वारा रचे गए हैं जिनमें किसी प्रकार का स्वार्थ, की आलोचना धोखेबाजी, जीवकोपार्जन की इच्छा, झूठ बोलने की आदत अथवा सांसारिक सुखभोग की आकषण की प्रवृत्तियाँ बिल्कुल नहीं थी और जो बड़े ही तपस्वी, बुद्धिमान और महान थे। उन वेदों के वाक्यों में सन्देह नहीं किया जा सकता। वैकठनाथ ने भी वेदों के पक्ष में इसी प्रकार के तर्क दिए हैं। कहना न होगा कि चार्वाक के वेद विषयक विचार पक्षपात पूर्ण और एकांगी हैं।

तत्त्व विचार

जैसा कि पहले कह आए हैं चार्वाक दर्शन जड़वादी है। प्रत्यक्ष को एक मात्र प्रमाण मानने पर स्वभावतः ही जड़ को एक मात्र जड़वाद तत्त्व मानना पड़ता है। ईश्वर, आत्मा, स्वर्ग, परलोक, जीवन की नित्यता, तथा अदृष्ट आदि तत्त्व अप्रत्यक्ष हैं और इस कारण चार्वाक को मान्य नहीं हैं।

१ 'तदप्रामाण्यम् अनृतव्याघात पुनरुक्ति बोधेभ्य'—न्याय सूत्र ॥ २ ५६, Calcutta 1916

२ 'धूर्तप्रलापस्मयी स्वर्गोत्पादकत्वेन विशेषाभावात्'

भारतीय दार्शनिकों ने अङ्ग जगत की उत्पत्ति पाँच भूतों पृथ्वी जल वायु, अग्नि और आकाश से मानी है। अङ्गवादी पार्श्विक संसार चार प्रकारके अङ्ग इनमें से आकाश को नहीं मानते क्योंकि आकाश का तत्त्वों से निर्मित है। ज्ञान प्रत्यक्ष द्वारा न होकर अनुमान के द्वारा होता है। संसार चार प्रकार के अङ्ग तत्त्वों से बना है।^१

इन्हीं से अङ्ग और चैतन्य समस्त जगत की उत्पत्ति हुई है। इन्हीं से प्राणियों का जन्म होता है और मृत्यु के पश्चात् वे इन्हीं में मिल जाते हैं।

अङ्गवादी होने के कारण पार्श्विक सरीर से प्रत्यक्ष किसी ब्रह्मत्वज्ञ अपरिनिर्तनीय और जगत् आत्मा में विश्वास नहीं करते। चैतन्य वस्तुतः सरीर का ही गुण है। सरीर से बाहर जगत् प्रत्यक्ष कसकी कोई सत्ता नहीं। हम चैतन्य सरीर के अतिरिक्त और किसी आत्मा की प्रत्यक्ष दृष्टि नहीं करते। जगत् चैतन्य सरीर को ही आत्मा कहना चाहिए।^२ पाँच भूतों के संघटन की सरीर, इन्द्रिय जगत् विलय नाम दिया गया है।^३ इन्हीं सूतों के संघटन से चैतन्य उत्पन्न होता है।^४ यहाँ पर वह प्रश्न हो सकता है कि अङ्ग पदार्थों से भीम जगत् चैतन्य की उत्पत्ति कैसे हो सकती है? पार्श्विक का उत्तर है कि बिना प्रकार किये यदि जगत् के संघटन से सादृक क्षण उत्पन्न होती है^५ जगत् बिना प्रकार पान सुपाटी और जूने के योग से ज्ञान रंग प्रकट होता है^६ इसी प्रकार इन भूतों के संघटन से विज्ञान जगत् चैतन्य उत्पन्न होता है। वास्तव में आत्मा के जो-जो कार्य बतलावे जाते हैं वे सरीर के ही कार्य हैं। वैदिक व्यवहार में भी हम आत्मा और सरीर को एक ही मानकर चलते हैं। 'मैं मोटा हूँ' 'मैं बँका हूँ' इत्यादि वाक्य यही सिद्ध करते हैं। साधारण लोग सरीर को ही आत्मा मानते हैं। वस्तुतः पार्श्विक के अनुसार सभी को साधारण जोशों के मार्ग का अनुसरण करना चाहिए।^७ ज्ञान विज्ञान चैतन्य स्मृति सत्य और अनुस्मृति आत्मा नहीं बल्कि चैतन्य सरीर के ही गुण हैं। कुछ कुछ सरीर के रस हैं।

१ 'अविद्यापस्तौ चो भावुरिति तत्त्वानि'—बृहस्पति

२ 'चैतन्य विविधः कथं नुक्त — बृहस्पति

३ 'तत्तन्मुद्रामे शरीरेन्द्रिय विषय संज्ञा'—बृहस्पति

४ 'तेभ्यश्चैतन्यम्'—बृहस्पति

५ 'किञ्चादिभ्यो नवधर्माणां चैतन्यमुपजायते—तर्क दर्शन संग्रह ।

६ अङ्ग भूत विकारेण चैतन्यं यत् नु नृक्षी ।

साम्भूतं नृपनृपिणो योनाय राम इषोतिष्ठतम् ॥ तर्क सिद्धान्त संग्रह २७

७ 'नौकिको जगत्सुखतन्त्रः'—बृहस्पति

चार्वाको मे भी दो वर्ग थे यथा धूर्त चार्वाक तथा सुशिक्षित चार्वाक । धूर्त चार्वाक चेतन शरीर को ही आत्मा मानते हैं । शरीर आत्मा के विषय में धूर्त के अस्तित्व के साथ ही चेतना का अस्तित्व है और और सुशिक्षित चार्वाक शरीर के मरण पर चेतना भी समाप्त हो जाती है ।
में भेद शरीर के अतिरिक्त अन्य स्थान पर चेतना का अनु-

भव भी नहीं होता है । अतः चेतना शरीर से प्रथक आत्मा का नहीं बल्कि शरीर का ही गुण है । परन्तु सुशिक्षित चार्वाकों के अनुसार शरीर में अलग भी एक आत्मा है जो कि नित्य ज्ञाता तथा सभी अनु-भवों का भोक्ता है परन्तु वह शरीर के साथ ही नष्ट हो जाता है । आत्मा एक शरीर को छोड़कर दूसरे शरीर में नहीं जाता यदि ऐसा होता तो लोगों में पूर्व जन्म की स्मृतियाँ रहनी चाहिए जैसा कि बाल्यकाल की घटनाएँ जीवन में याद रहती हैं । इस प्रकार कुछ चार्वाक देहात्मवादी हैं जो कि आत्मा और देह को एक मानते हैं । कुछ अन्य इन्द्रियात्मवादी हैं क्योंकि वे इन्द्रियो को ही आत्मा मानते हैं । कुछ अन्य प्राणात्मवादी हैं क्योंकि वे प्राण को आत्मा मानते हैं ।^१ तथा कुछ अन्य चार्वाक आत्ममनोवाद को मानते हैं क्योंकि उनके अनुसार मन ही आत्मा है । सदानन्द ने अपने वेदान्त सार में इन चार प्रकार के चार्वाको का वर्णन किया है । परन्तु ये सभी लोग इस बात पर सहमत हैं कि शरीर के मरने के पश्चात् आत्मा नहीं रहती । अतः चार्वाक पुर्नजीवन, भविष्य जीवन, पुर्नजन्म, स्वर्ग, नरक, कर्मभोग आदि विश्वासों को निराधार मानते हैं ।

आत्मा के सम्बन्ध में उपरोक्त चार्वाक मत की अन्य भारतीय दार्शनिकों ने कटु आलोचना की है क्योंकि भारतीय तत्त्व दर्शन में आत्मा विषयक चार्वाक आत्मा को सदैव ही अत्यन्त महत्वपूर्ण और उच्च मत की आलोचना स्थान दिया गया है । इस विषय में मुख्य तर्क निम्न लिखित है —(१) नैयायिक वात्स्यायन के अनुसार यद्यपि चेतना शरीर में है परन्तु इससे यह आवश्यक नहीं है कि वह शरीर का गुण हो उदाहरण के लिए गर्म पानी हो सकता है परन्तु गर्मी पानी का नहीं बल्कि आग का गुण है । इसी प्रकार चेतना शरीर का नहीं बल्कि आत्मा का गुण है । यद्यपि वह शरीर में भी रहती है । दूसरे शरीर कई भागों से मिलकर बना है । यदि चेतना शरीर का गुण होती तो उसे शरीर को किसी विशेष भाग में होना चाहिये था जबकि वह शरीर के सभी भागों में पाई जाती है ।

१ कायादेव सतो ज्ञान प्राणायानाद्यधिष्ठितात् ॥

युक्त जायत इत्येतत् कम्बलाश्वत रोदितम् ॥—शान्तरक्षित, तत्त्व सग्रह, 1864

शरीर के बुज इन्द्रियों की प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष है परन्तु चेतना प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष दोनों प्रकार से इन्द्रियों के परे है । अतः वह शरीर का बुज नहीं है ।

(२) उद्बुद्ध के अनुसार शरीर परिवर्तनशील है अतः यदि चेतना उसका बुज है तो उसे भी परिवर्तनशील होना चाहिये और यदि चेतना परिवर्तनशील है तो फिर वास्तविकता की बदलाएँ बुनावस्था में कैसे याद रहती है ? यह स्मृति शरीर का कार्य नहीं है क्योंकि शरीर का कोई काम कठ बाने पर भी उसके पिछले कर्म में याद रहते हैं । नाही यह शरीर के अणुओं का कार्य हो सकता है क्योंकि अप्रत्यक्ष अणुओं में होने से स्मृति का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता । अतः चेतना शरीर का बुज नहीं है । वह अपरिवर्तनीय है और स्मृति बाह्य विषयों की के कारण है ।

(३) जयन्त ने भी उपरोक्त तर्क उपस्थित किया है । उसके अनुसार यदि चेतना शरीर का बुज होती तो शरीर अचेतन और मृत नहीं हो सकता तथा शरीर की बुद्धि और हृत्त के साथ आत्मा की भी बुद्धि अथवा ह्लास होना चाहिये । चेतना मन अथवा इन्द्रियों का बुज नहीं हो सकती । यदि मन को स्वतन्त्र और चेतन माना जाय तो फिर उससे और आत्मा में केवल संशय का भय है । वास्तव में चेतना आत्मा का वज्र है ।

(४) विद्यानिष्ठ ने चार्वाक के चेतना की उत्पत्ति के सिद्धान्त की मान्यता की है । कुछ तत्वों के मिलने से वही वस्तु बन सकती है जो कि मूल रूप में उनमें पहले से ही विद्यमान हो । अतः चेतना चार अङ्ग तत्वों के मिलने से नहीं बन सकती । फिर यदि चेतना शरीर का स्वाभाविक कर्म हो तो उसे सुषुप्ति मेंही और मृत्यु की अवस्था में भी रहना चाहिये क्योंकि जब तक इन्द्रिय रहता है तब तक बुज भी रहना चाहिये । इसके अतिरिक्त यदि चेतना शरीर का कर्म है तो उसको शरीर के पृथक् पृथक् भागों में भी रहना चाहिये परन्तु शरीर से पृथक् मन अचेतन हो जाता है । प्रत्येक वस्तु के बुज उसके भौतिक कारण में भी रहते हैं । अतः यदि चेतना शरीर के अंशों में नहीं है तो फिर वह पूर्ण शरीर में भी नहीं हो सकती । और शरीर में चेतना की अनेक दृष्टियों मानने में एक ऐसी मित्य आत्मा मानना अधिक तर्क संयुक्त है जिसका कर्म चेतना हो ।

(५) शंकर और वाचस्पति मिश्र ने चार्वाक मन के अङ्ग में निम्न-स्थिति तर्क उपस्थित किये हैं —

(अ) यदि चेतना शरीर का विद्यमान बुज है तो उसको शरीर की सुषुप्ति इत्यादि की अवस्थाओं में भी रहना चाहिये ।

(व) यदि चेतना शरीर का गुण है तो अन्य गुणों के समान वह सबको दिसलाई क्यों नहीं पड़ती ?

(न) चेतना या तो जड़ है या चेतन । चार्वाक के अनुसार इम जगत में जो कुछ है वह जड़ है । अतः चेतना भी जड़ है । परन्तु जड़ जड़ को नहीं देख सकती तब फिर चेतना जड़ को कैसे देखती है ? स्पष्ट है कि चेतना जड़ से भिन्न है । वह स्वयं प्रकाश है और अन्य वस्तुओं का भी प्रकाशित करती है । अतः वह विषय नहीं है ।

(द) स्मृति इत्यादि परिवर्तनशील शरीर की क्रियाएँ नहीं हो सकती । उनकी व्याख्या नित्य आत्मा से ही की जा सकती है ।

(इ) चेतना शरीर का धर्म नहीं है क्योंकि शरीर के अचेत होने पर भी स्वप्न में चेतना क्रियाशील रहती है ।

(फ) प्रकाश के बिना देखा नहीं जा सकता परन्तु देखना प्रकाश का नहीं बल्कि नेत्रों का धर्म है । इसी प्रकार शरीर के बिना चेतना नहीं रहती परन्तु चेतना शरीर का नहीं बल्कि आत्मा का धर्म है ।

(ज) विषयी विषय नहीं हो सकता । शरीर विषय है आत्मा विषयी । अतः आत्मा शरीर से बिलकुल भिन्न है । चेतना विषयी आत्मा का धर्म है । चैतन्य ही विषयी आत्मा है ।

(ण) राजशेश्वर सूरि के अनुसार आत्मा एकरस, नित्य और दृष्टा है । शरीर को आत्मा मानने से ज्ञान की क्रिया, भिन्न भिन्न संवेदनाओं का समन्वय और स्मृति आदि को नहीं समझाया जा सकता । चेतना शरीर का नहीं बल्कि आत्मा का धर्म है ।

(७) जैन दार्शनिक विद्यानन्दिस्वामी ने चार्वाक की चेतना की उत्पत्ति की व्याख्या की आलोचना की है । चेतना स्वसंवेदन और अहंकारस्पद है । अतः वह जड़ तत्वों में भिन्न है जिनका ज्ञान इन्द्रिय प्रत्यक्ष पर निर्भर है ।

(८) बौद्ध दार्शनिक अगो के अनिर्दिष्ट पूर्ण को सत्ता नहीं मानते । शान्त-रक्षित और कमलशील के अनुसार चेतना शरीर का गुण नहीं है और न उससे उत्पन्न हुई है । शरीर के पृथक्-पृथक् भागों का गुण चेतना नहीं है और न वह उनमें उत्पन्न ही हो सकती है । इसलिये पूर्ण शरीर से भी चेतना की उत्पत्ति नहीं हो सकती क्योंकि पूर्ण अगो से पृथक् कुछ नहीं है । इन्द्रियाँ न पृथक्-पृथक् और न सामूहिक रूप से ही चेतना की सृष्टि कर सकती हैं । न ही द्रव्यों के बिना शरीर चेतना की उत्पत्ति कर सकता है । शरीर के परिवर्तन के साथ चेतना में और चेतना के परिवर्तन के साथ शरीर में परिवर्तन अनिवार्य नहीं है ।

ईश्वर का विचार

सृष्टि की उत्पत्ति और ज्ञान के प्रमाणों से विषय में आर्वाक के विचारों से स्पष्ट है कि उनके मत में ईश्वर का विचार एक अनवश्यक नस्यता मान रद्द जाता है। अतएव ही सृष्टि ईश्वर का विचार अनवश्यक नस्यता का उपादान और निमित्त कारण है। उनके मत में उपयोग से ही जगत् उत्पत्ति होती है। सृष्टि रचना में किसी प्रयोजन का प्रमाण नहीं मिलता। अतः जड़भूतों के अस्तित्वित स्वरूप से ही जगत की सृष्टि होती है। यह आर्वाक मत "स्वभाववाद्" अथवा "स्वच्छावाद्" कहलाता है। पृथ्वी जल वायु और अग्नि से लुप्तमय धातु मछरेषु का वर्णन से होते हैं। इन्हीं मछरेषुओं के संघटन से ससार की विभिन्न विभिन्न वस्तुएँ और उनके गुणों की सृष्टि होती है। इन्हीं के संघटन विशेष से अन्धकार और अज्ञान की उत्पत्ति होती है। मछरेषुओं के अन्धकार होने के कारण उनसे बने शरीर भी अन्धकार हैं। सृष्टि आदि सत्कार के कारण है। ईश्वर का अस्तित्व किसी भी प्रमाण से सिद्ध नहीं होता और न उसकी आवश्यकता है। अतः आर्वाक नास्तिक है। आर्वाक के स्वभाववाद की आत्मापन उद्योतकर, उद्यम और वर्तमान इत्यादि न्याय शार्ङ्गिकों ने अद्भुत आलोचना की है।

नीति विचार

भारतीय शार्ङ्गिकों ने अनुसार पुण्यार्थ आर है अथवा वर्म अर्थ ज्ञान और मोक्ष। आर्वाक इनमें से मोक्ष और वर्म को सर्व नार नहीं करती। ब्रौता कि नीचे बतलाया जा चुका है आर्वाकों ने वैद की बड़ी गिन्या की है। उनके मतानुसार वैदिक कर्मकांड व्यर्थ है। स्वर्ग और नरक पुरोहिणी की कल्पनाएँ हैं। परलोक का कोई प्रमाण नहीं है।

बुद्धों से मोक्ष केवल पुरुषार्थमात्र है। आत्मा का धार्मिक बन्धन से मुक्त होना अर्थमय है। जीवनकाल में भी बुद्धों से पूर्ण मुक्ति की उभावना नहीं हो सकती। बुद्धों का शरीर के साथ जगत् ही रहता है। मुक्ति आदि वह शरीर में मुक्ति हो अथवा बुद्ध से मुक्ति पूरी तरह केवल मरने पर ही प्राप्त हो सकती है।^१

धर्म और मोक्ष का खडन करके चार्वाकों का कहना है कि मुग ही जीवन का परम लक्ष्य है। अर्थ वाग का माघा है उसका अतः सुख ही जीवन उपाजन भी अत्यावश्यक शब्द है। दुःख के माघ मिला का परम श्रेय है होने के कारण मुग को नहीं छोटा जा सकता। कोई भी बुद्धिमान व्यक्ति उसको झगलिये नहीं छोडना कि उसमे भूसा मिला है।^१ बाँटो के होने मे मछनी का माना नहीं छोटा जा सकता। कृपि इसलिये नहीं छोडी जा पाती कि पशु उने नष्ट कर देगे। भिगारो मांगेगे, इस डर से भोजन पकाना चन्द्र नहीं किया जा सकता।^२ परनोक-सुग की झूठी आशा मे इस जीवन के सुख को नहीं ठुकराना चाहिये। "बल मोर मिलेगा इस आशा मे कोई हाथ मे आए कबूतर का नहीं छोडता।"^३ जिम सोने के मिलने मे सन्देह हो उससे कोडी ही अधिक मूल्यवान् है। हाथ मे आए धन को दूसरो के लिये छोड देना मूल्यता है। अतः अधिकतम सुख ही परम श्रेय है। जिस धर्म मे सुख अधिक और दुःख कम मिले वह उचित और जिससे दुःख अधिक और सुख कम मिले वह अनुचित है इस प्रकार नीति विचार ये चार्वाक सुखवादी हैं

भारतीय दर्शन मे चार्वाक मत का योगदान

चार्वाक मत का लगभग सभी भारतीय दार्शनिको ने खडन किया है। परन्तु प्रत्येक दर्शन सत्य के किसी न किसी पक्ष को उपस्थित करता है और यही उसकी मानवता की देन है दोष केवल यही होता है कि अधिकांश दार्शनिको ने अपने मत को सर्वश्रेष्ठ और एकमात्र सत्य माना है। श्री उमेश मिश्र के शब्दो मे "अपने-अपने स्थान से एव अपने-अपने दृष्टिकोण से सभी दर्शन परम तत्व को ही देखते है। मार्ग तो एक ही है। कोई आगे है कोई पीछे और कोई बीच मे भेद तो यही है फिर तो खडन किसका?"^४ परन्तु खडन इस अर्थ मे आवश्यक अवश्य है कि प्रत्येक दर्शन की सीमाएँ होती हैं और उन सीमाओ को निर्धारित करना दार्शनिक जिज्ञासु का काम है। वास्तव मे चार्वाक मत मे अनेक दोष हैं जिनका निरूपण

- १ त्याज्य सुखं विषय सगम जन्म पुसा दुःखो पसृष्टमिति मूर्खविचारणेषा ।
ब्रीहीन् जिहासति सितोत्तमतडुलाद्यान्
को नाम भोस्तुषकणोयहितान् हितार्थी । — सर्वदर्शन संग्रह
- २ नहि भिक्षुका सन्तीति स्थाल्यो नाधिभ्रीयन्ते । नहि भृगाः सन्तीति शालयो
भीप्यन्ते । — सर्वदर्शन संग्रह
- ३ वरमद्य कपोत नश्चो मयूर ।
- ४ भारतीय दर्शन पृष्ठ ६६

पीछे किया जा चुका है। इन दोनों की ओर से जाये बन्ध न करके भी यह देखना आवश्यक है कि आर्वाक मत का भारतीय दर्शन में क्या योगदान है।

डा. राधाकृष्णन् के शब्दों में "आर्वाक दर्शन युग की भूतकाल के उस बोझ में मुक्त करने का एक भीषण प्रयास है जो कि उसे बसा रहा था"^१ आर्वाक मत में जब कभी एक प्रकार के विचार अवबिम्ब बह जाते हैं तब उनके विरुद्ध अवर्तस्त प्रतिधिया होती है जो कि कट्टियों के बन्धनों और परंपरागत अवबिम्बाओं को तोड़ कर विचारों को छिर भाव बढ़ाती है। आर्वाकों ने तत्त्व विचार नीति प्रमाण विचार सभी में आधीन विचारों का निर्भीकता से खंडन किया और स्वतन्त्र विचार को प्रोत्साहन दिया। उनके विचार स्वार्थ पूर्ण वाचनार्थों की दृष्टि के लिये तर्क मान नहीं थे। आर्वाक के विचार एकाकी अवस्था में छिर भी उनमें बल है और 'आत्मा ऐसे यहीर विषय पर भी उनके विचारों की अवहेलना नहीं की जा सकती। प्रो. हिरेयाना के शब्दों में "स्वभावतः आत्मा के खंडन में जिसका कि अन्य आध्यात्मिक मते में महत्वपूर्ण स्थान है अवर्तस्त मतेष्वेव उत्पन्न किया परन्तु यह मानना चाहिये कि मौखिक रूप में आर्वाक मत का खंडन नहीं किया जा सकता"^२ आर्वाक मत का खंडन करने वाले भारतीय आध्यात्मिकों में भी यह माना है कि आत्मा के अस्तित्व का प्रदर्शन नहीं किया जा सकता।

आर्वाक उत्तमवादी है। उन्होंने मज्जित सिद्धान्तों में शीघ्र निवास कर नई-नई समस्याएँ उपस्थित की हैं। इन समस्याओं पर बारंबार से दर्शन और भी समृद्ध हुआ है। आर्वाक ने आध्यात्मिक हठ विचारों को अवर्तस्त टकड़र दी। प्रमाण-विज्ञान में उन्होंने अपना पक्ष इतने सबल तर्कों के साथ उपस्थित किया कि उस पर बारंबार द्वारा जाल घासन पर एक उत्तम साहित्य समार हो गया।

आर्वाक मत के मुखबार की बड़ी कट्टु बालीबला की गई है। मज्जिप मुख को जीवन का परम लक्ष्य मानने के सिद्धान्त के विरुद्ध बौद्ध कट्टिआइयाँ हैं परन्तु छिर भी जीवन में मुख के महत्व से इनकार नहीं किया जा सकता। वास्तव में आर्वाक के सभी सिद्धान्तों में मुख न मुख उत्तर है। शीघ्र केवल यह है कि वे उन सिद्धान्तों के एकमात्र और सर्वोच्च मान बैठते हैं। बौद्ध मुखबार के प्रश्न पर भी ब्रह्मा कि पहले बयलाया जा चुका है आर्वाकों में ही मठ है। पूर्व आर्वाक स्वतः स्वार्थमुखबार का समर्थन करते हैं। परन्तु आत्मावन ब्रह्म

१ Indian Philosophy, Vol I. P 283

२. M Hiriyanna, Outlines of Indian Philosophy P 192.

सुशिक्षित चार्वाको ने परिष्कृत और सुसंस्कृत सुखवाद की स्थापना की जिसमें पर्याप्त विचारशीलता है। लोकाल्पनिक ग्रन्थों में राजनीति, दण्डनीति और वार्ता का भी विचार है। कामसूत्र के प्रणेता वात्स्यायन ने चौसठ कलाओं का उल्लेख किया है। वात्स्यायन ईश्वर और परलोक को भी मानते थे। परन्तु पुरुषार्थ में काम को सर्वोच्च मानते थे। काम का मूल पंचेन्द्रियों की तृप्ति है। शरीर रक्षा के लिए उदर के साथ इन्द्रियों की तृप्ति भी आवश्यक है। वात्स्यायन ने ब्रह्मचर्य, धर्म, तथा नागरिक वृत्ति को भी महत्व दिया है। ब्रह्मचर्य और वेदाध्ययन के पश्चात् ही चौसठ कलाओं पर अधिकार किया जा सकता है। वात्स्यायन ने इन्द्रियों को संयत करने और प्रवृत्तियों को धर्म तथा अर्थ के अनुकूल बनाने पर जोर दिया है। सुख की अवस्थाओं और साधनों का वैज्ञानिक विश्लेषण करके ही भली प्रकार सुखोपभोग किया जा सकता है। इस प्रकार पाश्चात्य अनुभववादी (Empiricists) व्यवहारवादी (Pragmatists) तथा अस्तित्ववादी (Existentialists) और लॉजिकल पॉजिटिविस्ट (Logical Positivists) के समान चार्वाक दर्शन एकांगी होते हुए भी दर्शन के इतिहास में महत्वपूर्ण स्थान रखता है।

षष्ठ अध्याय

जैन दर्शन

ज्ञान और उत्तरविचार दोनों में ही जैन दर्शन बहुवादी (Pluralist) तथा सापेक्षवादी (Relativist) है। उत्तरविचार सागसत्य पर आधारित है। अतः पहले ज्ञान सात्य को समझ लेना आवश्यक है। जैनत्व जीव का सत्य है। यह जो कहीं में प्रकट होता है तथा दर्शन और ज्ञान। दर्शन में विस्तृत ज्ञान नहीं होता। ज्ञान में विस्तार का भी पल बसता है। दर्शन सहज प्रत्यक्ष है। ज्ञान प्रत्यक्षों की क्रिया है। दर्शन के विद्येयों में न बाहर सामान्य का ही ज्ञान होता है।

ज्ञान और उसके भेद

अन्य दर्शनों के समान जैन दर्शन में भी ज्ञान के सम्बन्ध में प्रमाथों का विचार किया गया है। परन्तु जब जैन दर्शन की अपनी प्रमाथ और नय विद्येयता है। इस प्रकार जैन दर्शन के अनुसार ज्ञान के दो रूप हैं प्रमाण और नय। प्रमाण का अर्थ वस्तु के सत्य ज्ञान से है वही कि वह स्वयं है और नय का तात्पर्य उस वस्तु के ज्ञाता से विद्येय प्रबंध अथवा सम्बन्ध में ज्ञान से है। जब वह दृष्टिकोण है जिससे कि हम किसी वस्तु के विषय में परामर्श (Judgement) देते हैं।^१ विभिन्न-विभिन्न प्रमाथों के अनुसार नय भी भिन्न भिन्न होती है। इस प्रकार प्रत्येक नय हमें सापेक्ष ज्ञान देता है। जैनों के अनुसार प्रत्येक वस्तु के अनेक अर्थ होते हैं। उनमें से किसी एक अर्थ के द्वारा वस्तु का निबन्ध करती परम्परा का ज्ञान होता है।^२ परन्तु जब अनेक अर्थ द्वारा किसी वस्तु का अनेक रूप से निबन्ध किया जाय तो यह ज्ञान प्रमाण के द्वारा होता है। इस प्रकार किसी विषय के प्रमाथ ज्ञान के बिना प्रमाण और नय दोनों की आवश्यकता होती है।

१ एक ऐसा विधिप्रयोगों नयस्य विषयो भवतः। न्यायशास्त्रकार २३

२ नीयते पश्यते अर्थैक वैद्योऽन्वैमेति नया। स्याद्वाच्य रत्नाकर ५ अ.

रत्नाचार्य अविनयताय विद्येयव्यञ्जको नयः। आप्तनीतिता X १ ६.

अन्य दार्शनिकों के समान जैनो ने भी प्रमाण जन्य ज्ञान के दो भेद किये हैं

यथा अपरोक्ष और परोक्ष । परन्तु अपरोक्ष और

प्रमाण के दो भेद परोक्ष में केवल अपेक्षाकृत अन्तर है । परोक्ष अपेक्षा
अपरोक्ष और परोक्ष कृत परोक्ष है और अपरोक्ष अपेक्षाकृत अपरोक्ष ।

सिद्धमेव दिवाकर के अनुसार प्रमाण वह ज्ञान है जो
बिना किसी बाधा के स्वयं को और अन्य को प्रकाशित करे । अतः प्रत्यक्ष
और परोक्ष दोनों ही प्रमाण स्वयं को और अन्य को प्रकाशित करते हैं ।
स्पष्ट है कि प्रत्यक्ष ज्ञान वस्तु का यथार्थ ज्ञान है । इसे जीव मन अथवा
इन्द्रियो की सहायता के बिना प्राप्त करता है । उमास्वाती के अनुसार
'प्रत्यक्ष' वह ज्ञान है जिसे जीव बिना किसी सहायता के प्राप्त करता है ।
अतः प्रत्यक्ष प्रमाण स्वतः प्रमाण है । परोक्ष प्रमाण वह है जिसमें हेतु के द्वारा
साध्य वस्तु का ज्ञान होता है । ज्ञान की इस प्रक्रिया को अनुमान कहते हैं ।
यहाँ पर यह ध्यान देने की बात है कि जब कि प्रारम्भ के जैन दार्शनिक
इन्द्रियो और मन की सहायता के बिना ज्ञान को ही प्रत्यक्ष मानते हैं बाद के
जैन दार्शनिकों ने व्यावहारिक दृष्टि से मन और इन्द्रियो की सहायता से हुए
ज्ञान को भी प्रत्यक्ष माना है ।

अतः प्रत्यक्ष अथवा अपरोक्ष ज्ञान के दो भेद किये गए हैं यथा व्यावहारिक और

पारमार्थिक । पारमार्थिक प्रत्यक्ष वह है जो कर्म के

अपरोक्ष ज्ञान के दो भेद, व्यावहारिक और पारमार्थिक प्रभाव से मुक्त हो और मन तथा इन्द्रियो की सहा-
यता बिना स्वतन्त्र रूप से प्रकाशित हो । इसमें ज्ञाता
और ज्ञेय का साक्षात् सम्बन्ध होता है । कम की

बाधाओं के रहते यह ज्ञान असम्भव है । अतः कर्मों के
नाश हो जाने पर ही पारमार्थिक प्रत्यक्ष सम्भव हो पाता है । यही वास्तविक

प्रत्यक्ष है और इसी से जगत के सभी विषय प्रकाशित होते हैं । इसके विरुद्ध
मन और इन्द्रियों की सहायता से हुआ प्रत्यक्ष व्यावहारिक प्रत्यक्ष अथवा
लौकिक ज्ञान कहलाता है । पारलौकिक अथवा पारमार्थिक प्रत्यक्ष सभी में

नहीं पाया जाता । परन्तु लौकिक ज्ञान सर्वसाधारण में पाया जाता है ।
मति ज्ञान और श्रुत ज्ञान में निम्नलिखित भेद हैं—(१) मतिज्ञान में प्रत्यक्ष

व्यावहारिक अपरोक्ष का विषय उपस्थित रहता है परन्तु श्रुतज्ञान में भूत,
मान्य अथवा वर्तमान किसी भी काल के विषय हो

ज्ञान के दो भेद, मति और श्रुत सकते हैं । (२) श्रुतज्ञान जैतागम से सम्बन्धित है ।
अतः वह मतिज्ञान की अपेक्षा श्रेष्ठ है । (३) श्रुतज्ञान

परिणाम से परे और विशुद्ध है क्योंकि वह आप्त
वचन है परन्तु मतिज्ञान पर परिणाम का प्रभाव रहता है ।

वैतों के अनुसार मतिज्ञान की उत्पत्ति निम्नलिखित ढंग से होती है—

(१) 'अवग्रह'—यह है जिसमें दृष्टि और अर्थ

मतिज्ञान चार के परिचय हैं। उत्पत्ति प्रथम अवस्था का ज्ञान होता प्रकार का है। इसे सम्मुख आलोचन प्रहल और अवधारण भी कहते हैं। यही यही अवग्रह के तीनों चोरे किए गए हैं यथा विज्ञानावग्रह और अर्थावग्रह। विज्ञानावग्रह में विषयी और विषय का सम्बन्ध मात्र स्थापित होता है अर्थावग्रह में विषयी को विषय का सामास होता है और संवेचना होती है।

(२) 'ईहा'—अवग्रह के बाद की अवस्था है। इसमें जीव को वृक्ष विषय के वृक्षों का परिचय होता है। उदाहरण के लिए जब कोई वृक्ष सुनाई पड़ता है तो प्रारम्भ में वह वही ज्ञात होता कि किसका वृक्ष है। यह अवग्रह है और जब यह विज्ञानावग्रह होती है कि वह वृक्ष किसका है तो यह ईहा की अवस्था है।

(३) अवधारण—इसमें वृक्ष वस्तु का निश्चयात्मक ज्ञान हो जाता है। उपरोक्त उदाहरण में वह वह अवस्था है जब कि वह निश्चय हो जाय कि वृक्ष किसका है।

(४) धारण—यह है जिसमें वृक्ष वस्तु का पूर्ण ज्ञान होकर जीव के अन्तःकरण पर उसका छस्कार पड़ जाता है। यह प्रत्यक्ष ज्ञान की अन्तिम अवस्था है। इसमें स्मृति प्रत्यक्षता और अनुमान इत्यादि सभी आ जाते हैं।

भूत ज्ञान सम्बन्ध ज्ञान है। इसकी उत्पत्ति मुने हुए चक्षु से होती है। यह ज्ञान वचनोत्तरा प्रामाणिक प्रमाणों में संभव है। इससे लिए ज्ञानवचनों का प्रत्यक्ष तथा प्रामाणिक प्रमाणों का पाठ अति आवश्यक है। अतः भूत ज्ञान के लिए दृष्टिमान ज्ञान अत्यन्त आवश्यक है। मतिज्ञान भूतज्ञान से पहले जाता है। तीर्थ कर्तों के उपदेश भूत ज्ञान हैं।

भूतज्ञान के तीनों चोरे किए गए हैं यथा 'अवग्रह और अवग्रविष्ट'। अवग्रविष्ट ज्ञान यह है जिसका वस्तुस्थिति वैतों के धार्मिक साहित्य ग्रंथों में हो। अवग्रह यह भूत ज्ञान है जिसका वैवाचिकों में उल्लेख न हो। इन दोनों में अवग्रविष्ट भूतज्ञान अधिक प्रेष्ठ है।

धार्मिक उपदेश ज्ञान के तीनों चोरे किए गए हैं यथा केवल ज्ञान और विद्वज्ज्ञान। धार्मिक उपदेश ज्ञान जीव की दृष्टिमें अवस्था मन की महावृत्ता बिना 'मस्तीय' ज्ञान के चोरे, केवल ज्ञान अवस्था 'अवग्रहीय' कर्मों के प्रमाण को न होने पर और विद्वज्ज्ञान स्वयं प्राप्त होता है। यह ज्ञान जब सम्पूर्ण विषय का सम्पूर्ण ज्ञान होता है तब इसे केवल अवस्था कहते हैं।

धार्मिक उपदेश ज्ञान के तीनों चोरे किए गए हैं यथा केवल ज्ञान और विद्वज्ज्ञान। धार्मिक उपदेश ज्ञान जीव की दृष्टिमें अवस्था मन की महावृत्ता बिना 'मस्तीय' ज्ञान के चोरे, केवल ज्ञान अवस्था 'अवग्रहीय' कर्मों के प्रमाण को न होने पर और विद्वज्ज्ञान स्वयं प्राप्त होता है। यह ज्ञान जब सम्पूर्ण विषय का सम्पूर्ण ज्ञान होता है तब इसे केवल अवस्था कहते हैं।

धार्मिक उपदेश ज्ञान के तीनों चोरे किए गए हैं यथा केवल ज्ञान और विद्वज्ज्ञान। धार्मिक उपदेश ज्ञान जीव की दृष्टिमें अवस्था मन की महावृत्ता बिना 'मस्तीय' ज्ञान के चोरे, केवल ज्ञान अवस्था 'अवग्रहीय' कर्मों के प्रमाण को न होने पर और विद्वज्ज्ञान स्वयं प्राप्त होता है। यह ज्ञान जब सम्पूर्ण विषय का सम्पूर्ण ज्ञान होता है तब इसे केवल अवस्था कहते हैं।

धार्मिक उपदेश ज्ञान के तीनों चोरे किए गए हैं यथा केवल ज्ञान और विद्वज्ज्ञान। धार्मिक उपदेश ज्ञान जीव की दृष्टिमें अवस्था मन की महावृत्ता बिना 'मस्तीय' ज्ञान के चोरे, केवल ज्ञान अवस्था 'अवग्रहीय' कर्मों के प्रमाण को न होने पर और विद्वज्ज्ञान स्वयं प्राप्त होता है। यह ज्ञान जब सम्पूर्ण विषय का सम्पूर्ण ज्ञान होता है तब इसे केवल अवस्था कहते हैं।

धार्मिक उपदेश ज्ञान के तीनों चोरे किए गए हैं यथा केवल ज्ञान और विद्वज्ज्ञान। धार्मिक उपदेश ज्ञान जीव की दृष्टिमें अवस्था मन की महावृत्ता बिना 'मस्तीय' ज्ञान के चोरे, केवल ज्ञान अवस्था 'अवग्रहीय' कर्मों के प्रमाण को न होने पर और विद्वज्ज्ञान स्वयं प्राप्त होता है। यह ज्ञान जब सम्पूर्ण विषय का सम्पूर्ण ज्ञान होता है तब इसे केवल अवस्था कहते हैं।

ज्ञान कहते हैं। यह ज्ञान रागद्वेष से रहित अहंतो को ही प्राप्त होता है। यह सर्वश्रेष्ठ ज्ञान है। परन्तु जब यह ज्ञान किसी सीमित विषय का होता है तब इसे विकलज्ञान कहते हैं।

विकल पारमार्थिक ज्ञान के भी दो भेद किए गए हैं यथा अवधिज्ञान और मन-पर्याय ज्ञान। अवधिज्ञान कर्मों के अशत नष्ट होने पर होता है। इसमें मनुष्य अत्यन्त दूरस्थ, सूक्ष्म अपरोक्ष ज्ञान के दो तथा अस्पष्ट द्रव्यों को भी जान सकता है। ज्ञान के भेद, अवधि और आवरणों के हट जाने पर यह ज्ञान देवताओं और मन पर्याय नारकीय जनों में 'स्वभाव' से और मनुष्य तथा निम्नतर जीवों में प्रयत्न से होता है। सीमित

वस्तुओं का ज्ञान होने के कारण यह अवधिज्ञान कहलाता है। अवधिज्ञान सभी को प्राप्त हो सकता है परन्तु मन पर्याय ज्ञान केवल साधुओं को ही होता है। यह परिशुद्ध तथा सूक्ष्म ज्ञान है। इसमें अन्य व्यक्तियों के मन में वर्तमान सीमित आकार की वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त होता है। यह सम्यक् चरित द्वारा ज्ञान के आवरणों के हट जाने पर प्राप्त होता है। दूसरों के मन में प्रवेश करने के कारण यह ज्ञान मन पर्याय कहलाता है।

मति और श्रुत द्वारा सभी द्रव्यों का ज्ञान होता है 'मूर्त' द्रव्य अवधिज्ञान का विषय हैं। सूक्ष्म द्रव्यों का ज्ञान मन पर्याय से होता है। इन चारों में पर्यायों अथवा द्रव्यों के परिणाम से उत्पन्न विषयों का ज्ञान नहीं होता। पर्यायों का ज्ञान 'केवल ज्ञान' का विषय है।

परोक्ष ज्ञान

परोक्ष ज्ञान पाँच प्रकार का माना गया है—स्मृति, प्रत्यभिज्ञा, तक, अनुमान और आगम। इनका विस्तृत विचार करना आवश्यक है।

स्मृति सस्कार के जाग्रत होने पर भूतकाल में प्रत्यक्ष द्वारा ज्ञान किसी वस्तु का स्मरण करना है। सस्कार आत्मा की एक विशेष शक्ति

(१) स्मृति— है। केवल भूतकालीन प्रत्यक्ष ही नहीं बल्कि भूतकालीन

(Recollection) सस्कार, प्रत्यभिज्ञा, तक, अनुमान और आवश्यकता जीव पर सस्कार छोड़ने के कारण स्मृति उत्पन्न कर

सकते हैं। जैनों के अनुसार स्मृति प्रामाणिक ज्ञान है क्योंकि वह 'धारावाहिक प्रत्यक्ष' की तरह भूतकालीन प्रत्यक्ष की वस्तु का यथाथ रूप उपस्थित करती है।

प्रत्यक्ष और स्मृति द्वारा उत्पन्न सकलनात्मक ज्ञान है। इसमें तादाम्य, समानता,

भेद, तुलना, इत्यादि का ज्ञान होता है। उसमें भिन्न

(२) प्रत्यभिज्ञा भिन्न जीवों अथवा अजीवों के 'सदृशपरिणाम' के रूप

(Recognition) में सामान्य का ज्ञान होता है। प्रत्यभिज्ञा एक विशेष

प्रकार का प्रमाण है। इसमें एक वर्तमान वस्तु की भूतकाल में प्रत्यक्ष की हुई वस्तु के रूप में देखा जाता है यथा “वह वह देखता है।” प्रत्यक्ष में “वह” का ज्ञान होता है। स्मृति में “वह” का ज्ञान होता है। प्रत्यक्ष में वह ज्ञान होता है कि “वह वह है वह एक ऐसी वस्तु का ज्ञान है जो कि किसी और तरह से नहीं जानी जा सकती। वह वस्तु का यथार्थ ज्ञान है।” उक्त किसी अन्य प्रमाण से विरोध भी नहीं। तीन शार्पनिक उपमान (Comparison) को एक प्रमाण प्रमाण न मानकर इसे भी प्रत्यक्ष में सम्मिलित कर लेते हैं।

तर्क पक्ष और साध्य में व्याप्ति का ज्ञान है। वह भूत वर्तमान और भविष्य में दो वस्तुओं के साथ साथ उपस्थित और अनुपस्थित होने के प्रत्यक्ष पर निर्भर रहता है। व्याप्ति दो प्रकार की है—अन्वय व्याप्ति और व्यतिरेक व्याप्ति। अन्वय में उपस्थिति का सम्बन्ध दिखाया जाता है और व्यतिरेक में अनुपस्थिति में व्याप्ति दिखाई जाती है। उदाहरण के लिये वहाँ जाय है वहाँ बुझा है वहाँ अन्वय व्याप्ति है और वहाँ जाग नहीं है वहाँ बुझा नहीं है। वहाँ व्यतिरेक व्याप्ति है। व्याप्ति में पक्ष और साध्य में कम-से-कम-साथ साथ अविनाश-मात्र (Universal accompaniment) का सम्बन्ध है। यह सम्बन्ध तर्क द्वारा निश्चय किया जाता है।

अनुमान ‘हितु’ के द्वारा ‘साध्य’ वस्तु का ज्ञान है। इस अनुमान के दो भेद किए गए हैं यथा स्वाधीनानुमान और परार्थानुमान। स्वाधीनानुमान स्वयं की समझने के लिए किया जाता है। अतः इसमें अधिक विस्तार की आवश्यकता नहीं होती। उदाहरण के लिए यदि हमने अनेक स्वर्णों पर चूरे के साथ ज्ञान देखा है तो मन में यह निश्चय हो जाता है कि वहाँ ज्ञान है वहाँ बुझा अवश्य होगा। साथ में यदि वहाँ बुझा दिखाई पड़ता है तो सबसे पूर्व ज्ञान ‘व्याप्ति’ के सम्बन्ध की सहायता से ज्ञान का अनुमान हो जाता है। यह स्वाधीनानुमान है। इसमें चूरे वाला स्वान पक्ष है। बुझा पक्ष सर्व है। स्वाधीनानुमान में व्याप्ति और पक्षवर्मेता दोनों आवश्यक हैं।

परार्थानुमान अनुमान का वह रूप है जो कि दूसरों की समझने में प्रयोग किया जाता है। अतः इसका अधिक व्यवस्थित और विस्तृत होना स्वाभाविक ही है। परम्परागत परार्थानुमान में बीच बाची द्वारा निर्णय किया जाता है। ये वाक्य अनुमान के अन्वय कहलाते हैं। निम्नलिखित उदाहरण में देखिये—

(१) प्रतिज्ञा—पर्याप्त म आग है ।

(२) हेतु—तथापि परम में धृष्टा है ।

(३) दृष्टान्त—जहाँ धृष्टा है वहाँ आग है (व्याप्ति) जैसे रसोई पर में ।

(४) उपनय—जो धृष्टा बिना आग में नहीं रहता (अर्थात् व्याप्ति विशिष्टधर्म) वह पवत में है ।

(५) निगमन—उगति पर्यंत में आग है ।

“दशवैकालिक निमुक्ति” में भद्रबाहु ने दशावयव परार्थानुमान का वर्णन निम्नलिखित रूप में किया है—

(१) प्रतीक्षा—हिमानिरोध सबसे बड़ा पुण्य है ।

(२) प्रतिज्ञा-प्रभक्ति—हिमानिरोध जैन तीर्थंकरों के मत में सबसे बड़ा पुण्य है ।

(३) हेतु—हिमानिरोध सबसे बड़ा पुण्य है, क्योंकि जो हिमा का निरोध करता है वह देवताओं का प्रियपात्र होता है और उनका आदर करना मनुष्यों के लिए धार्मिक कार्य है ।

(४) हेतु प्रभक्ति—हिमा के निरोध करनेवालों के अतिरिक्त अन्य कोई भी पुण्य लोका में रहने की आज्ञा नहीं पाते ।

(५) विपक्ष—परन्तु जो जैन तीर्थंकरों से घृणा करते हैं और हिंसा करते हैं वे देवताओं के प्रिय हैं और उनका आदर करना मनुष्यों के लिए धार्मिक कार्य है । यज्ञों में हिंसा करनेवाले स्वर्ग में रहते हैं ।

(६) विपक्ष-प्रतिषेध—हिंसा करने वालों की जैन तीर्थंकर निन्दा करते हैं । वे उनके आदर के पात्र नहीं हैं और न तो वे सचमुच में देवताओं के ही प्रियपात्र हैं ।

(७) दृष्टान्त—अर्हत और जैन साधू जन स्वयं अपना भोजन इस भय से नहीं बनाते कि कहीं उसमें हिंसा हो जाय । वे लोग ग्रहस्थों के यहाँ भोजन प्राप्त करते हैं ।

(८) आशंका—(दृष्टान्त की सत्यता में सन्देह होना)—ग्रहस्थ लोग जो भोजन बनाते हैं वह तो अर्हत तथा जैन साधू लोगों के लिए भी बनाते हैं, फिर उसमें जीवहिंसा होने से उन ग्रहस्थों की तथा अर्हत और जैन साधुओं को भी उस पाप का भागी होना पड़ेगा । इसलिए उपर्युक्त दृष्टान्त ठीक नहीं है ।

(९) आशंका प्रतिषेध—अर्हत और जैन साधु भिक्षा के लिए अपने आने का संवाद ग्रहस्थों को नहीं देते और न तो वे कभी किसी एक नियत समय में उनके यहाँ भिक्षा के लिए जाते हैं । इसलिए उनके लिए ग्रहस्थ भोजन बनाते

है ऐसा कहना ठीक नहीं है। इसलिये अब पाप में अहंता और तीन ताबुओं का कोई भी सम्बन्ध नहीं है।

(१) निगमन—इसलिये हिंसा निरोध सबसे बड़ा पुण्य है।

अनुमान के स्वरूप में तीन पक्ष मुख्य हैं यथा 'पक्ष' 'साध्य' और 'हेतु'। 'साध्य' की छिड़ करमा होता है। उसे छिड़ करने का अनुमान के शोध करने का कारण 'पक्ष' और कारण 'हेतु' कहलाता है। इन का कारण तीनों के परस्पर सम्बन्ध में विचटन होने पर अनुमान में शोध का बाध है। वे शोध निम्नलिखित हैं—

(१) पक्षान्नास—जहाँ साध्य का कारण विच्छिन्न हो अथवा अर्थात् 'पक्ष' के समान प्रतीत होने पर भी वह वास्तव में 'पक्ष' न हो वहाँ पर पक्षान्नास शोध होता है।

(२) हेतुान्नास—इसके तीन भेद हैं।

(क) असिद्ध—जो बात सिद्ध नहीं हो उसकी परसे वह शोध पाया जाता है। जैसे वह सुन्दर है क्योंकि वह बाल्या का पुत्र है। वह वास्तव असिद्ध है क्योंकि बाल्या का पुत्र नहीं होता।

(ख) विरुद्ध—जो कि प्रत्यक्ष के विरुद्ध हो अथवा अग्नि उत्पन्न है क्योंकि वह द्रव्य है। वह वास्तव प्रत्यक्ष के विरुद्ध है। अग्नि उत्पन्न नहीं होती।

(ग) अनेकान्वितिक—जहाँ पर परस्पर विरुद्ध बातें सत्य हों। जैसे भारमा अविद्ध है क्योंकि वह ज्ञान है और भारमा गित्य है क्योंकि वह सत्य है। वहाँ प्रथम वाक्य में अनेकान्वितिक शोध है क्योंकि उसका उलट वाक्य अवार्थ है।

हेतुान्नास के दो अन्व भेद दृष्ट्यान्नास और वृक्ष्यान्नास भी हैं।

विरचस्त व्यक्तियों के चक्षों द्वारा वस्तु का ज्ञान है। विरचस्त अथवा व्याप्त पुरुष वह है जो कि वस्तुओं को उनके अवार्थ रूप में

(३) ज्ञानम ज्ञानता है और अपने विचारों को ठीक प्रकार

अभिव्यक्त करता है। वह ज्ञानयोग से मुक्त होता है।

उसके धर्म वस्तु के अनुस्यू होते हैं। ज्ञानम के भी रूप हैं—लौकिक और अलौकिक। ज्ञानम हरबाध व्यक्तियों के अन्त लौकिक है। लौकिकों के धर्म अलौकिक है। तीन चेतों में विश्वास नहीं करते। वे केवल लौकिकों में विश्वास करते हैं जिन्होंने पूर्वज्ञान प्राप्त करके समस्त ज्ञान प्राप्त कर लिया है। जैसे शीतल वस्तु को प्रकाशित करता है जैसे ही धर्म भी अपनी स्वाभाविक अस्ति है वस्तु को अभिव्यक्त करता है। परन्तु वह ऐति रियाओं पर निर्भर है। उसका सत्य अथवा असत्य होना वस्तु के पुन अथवा शोध पर निर्भर है।

कुछ जैनों ने आठ प्रकार का ज्ञान माना है जिसमें मति, श्रुत, अवधि, मन पर्वान और वेषण तो धर्मात्म ज्ञान हैं और तीन तीन प्रकार का प्रमाण के बिना प्राप्त किया समाख्या, विपर्यय और अन्यायसाय । इसमें से प्रथम पाँच का वर्णन नीचे दिया जा चुका है । सम्यक् ज्ञान है जिसमें सन्देह हो । सम्यक् प्रमाण मति और श्रुत ज्ञान पर पड़ता है । विपर्यय वह ज्ञान है जो सत्य के विपरीत हो । यह अवधि में पाया जाता है । आप्यन्याय, तापर्याही अथवा उपेक्षा के कारण मिला ज्ञान होता है । जैनों ने अनुसार पूर्ण ज्ञान में सम्यक्, विमोह और विभक्त तत्त्व ज्ञान ज्ञान कहा है ।

ज्ञान का उपरोक्त वर्णन प्रमाण ज्ञान सम्यक् ज्ञान के सम्बन्ध में है जो कि स्वयं वस्तु के विषय में होता है जैसी कि वह हो । [विमोह नय के दो भेद वस्तु के विषय में ज्ञान को नय कहते हैं । सम्यक् ज्ञान को पूर्ण समझने से नयाभास' दोष हटाना है । नय के मुख्यतः दो भेद हैं अर्थनय और शब्दनय । अर्थ नय वह है जिसका सम्बन्ध अर्थ ज्ञान वस्तु विषयों से होता है । शब्द नय वे हैं जो शब्दों से सम्बन्धित हैं ।

अर्थ नय के चार भेद किये गए हैं । ये निम्नलिखित हैं —

(१) नैगम नय—सिद्धसेन के अनुसार नैगम नय तब होता है जबकि हम किसी वस्तु में सामान्य और विशेष गुणों को जानते हैं अर्थ नय के चार भेद हुए भी उनमें अन्तर नहीं करते । पूज्यपाद के अनुसार वह किसी विषय के उस प्रयोजन से सम्बन्धित है जो उस क्रिया में आयोजन उपस्थित है । उदाहरण के लिये यदि कोई व्यक्ति अग्नि, जल वतन आदि से जा रहा हो तो पृथ्वी पर जात होगा कि वह भोजन बनाने जा रहा है । यहाँ पर अन्य सभी क्रियायें हैं भोजन बनाने के लक्ष्य से की जा रही हैं ।

(२) सग्रह नय—यहाँ पर सामान्य गुणों पर विशेष रूप से ध्यान दिया जाता है । यद्यपि विशेष में प्रथम सामान्य की अपनी कोई सत्ता नहीं है परन्तु फिर भी सामान्यों के निरीक्षण से भी अनेक बातें ज्ञात होती हैं । यदि विशेष और सामान्य में एक की उपेक्षा करके दूसरे पर अत्यधिक जोर दिया जाता है तो नयाभास होता है । सांख्य और अद्वैत वेदान्त ने विशेषों की उपेक्षा की है और बौद्ध सामान्यों को नहीं मानते । न्याय वैशेषिक दोनों को मानते हैं परन्तु उनके अन्तर को निरपेक्ष मानते हैं । जैन इस अन्तर को सापेक्ष मानते हैं । सग्रह नय के भी दो भेद किये गए हैं । पर सग्रह सर्वोच्च सामान्य दृष्टिकोण है

विसर्गके अनुसार सभी वस्तुएँ एक ही तत्त्ववस्तु का अर्थ हैं। ऊपर संघट्ट नय त्रिगुण विगुण भाति के सामान्यों का विचार करता है।

(३) व्यसङ्गहार नय—व्यसङ्गारिण ज्ञान पर आधारित सर्वज्ञाचार्य का दृष्टिकोण है। इसमें वस्तुओं पर उनके स्वरूप में विचार किया जाता है और उनकी व्यसङ्गित विशेषताओं पर और दिया जाता है। जब इसमें विशेषताओं की ही एवमात्र सत्य मानकर सामान्यों की अवहेलना की जाती है तब भवावाप्त होता है जैसा कि बड़ानार अथवा यमानवादी बहुवार में है।

(४) श्रुत्युत्पन्ननय—इसमें सत्यता धार्मिक से साक्षात्कार पर और दिया जाता है और सत्यता कम तथा सुखवर्द्धता की अपेक्षा की जाती है। अतः यह व्यसङ्गहार नय की संकुचित है। इसमें किसी वस्तु की एक विशेषता का प्रकृति का विचार किया जाता है। यह नय विशेष अवस्था में अत्यन्त उपयोगी है। वस्तु इसका ही परम सत्य मानने पर भवावाप्त हो जाता है जैसा कि बौद्ध दर्शन के अभिव्यक्ति और विज्ञानवाच इत्यादि मतों में है।

ऊपरोक्त चार अर्थ नवों के अतिरिक्त तीन और नय हैं—

(१) दृष्ट्युत्पन्न नय—इसके अनुसार प्रत्येक धर्म का एक विशेष अर्थ होता है जिसकी व्याप में रहना अत्यन्त आवश्यक है। और नय के तीन अर्थ किसी वस्तु, गुण सम्बन्ध अथवा क्रिया का परिचायक है। यहाँ पर यह बात रहने की आवश्यकता है कि एक

धर्म के अनेक अर्थ हो सकते हैं और अनेक धर्मों का एक अर्थ हो सकता है तथा धर्म और उनके अर्थ के सम्बन्ध सम्बन्ध है। यह गुण माने पर भवावाप्त होता है।

(२) समाभिन्न नय—धर्मों को उनकी कटि के अनुसार बंध करवा है। उदाहरण के लिये 'पञ्च' धर्म का सांख्यिक अर्थ 'पञ्च से उत्पन्न' है परन्तु यह धर्म विशेष रूप से कमल के लिये प्रयोज्य किया जाता है।

(३) पञ्चमूतनय—यह समाभिन्न नय से भी संकुचित है। इसके अनुसार किसी विशेष वस्तु को एक विशेष नाम से तथा पुकारा जा सकता है जब कि उस विशेष नाम की विशेष कटि के अर्थ उस पर पूरी तरह से लागू होते हैं। अतः नाम को सभी 'यद्यपि' कहा जा सकता है जबकि यह सतिधीन हो। किसी और अवस्था में नाम को किसी और उपयुक्त धर्म से पुकारा जा सकता है।

ऊपरोक्त सातों नय में से प्रत्येक अपने से पूर्ण भावे से अधिक संकुचित है। इस प्रकार एवम् भूत सबसे अधिक संकुचित है और नय विचारण नैसर्ग सर्वाधिक विस्तृत है। प्रत्येक नय पर अनेक दृष्टिकोणों से के एक है जिससे किसी वस्तु को देखा जा सकता है। इसमें से किसी विशेष दृष्टिकोण को पूर्ण समझ लेने से भवा-

भास दृष्टि होता है। जैनो के अनुसार न्यायदर्शोपिक, साह्य, अद्वैत वेदान्त और बौद्ध दार्शनिक क्रमशः प्रथम चार नयों के दृष्टिकोण को लेकर उसको ही परम सत्य मान बैठते हैं। जैनो के अनुसार पूर्ण दृष्टि में इन सबका समन्वय होता है। इस समन्वय को उन्होंने एकीकरण मात्र के रूप में लिया है। इस पूर्ण दृष्टिकोण को वे नयनिश्चय कहते हैं। नयनिश्चय भी दो प्रकार का होता है शुद्ध निश्चय और अशुद्ध निश्चय। शुद्ध निश्चय में शुद्ध उपाधि रहित सद वस्तु का ज्ञान होता है। अशुद्ध निश्चय में वस्तु की सोपाधि अवस्थाओं का ज्ञान होता है।

जैनो ने नय का और भी दो भागों में विभाजित किया है यथा द्रव्याधिक नय और पर्यायाधिक नय। द्रव्याधिक नय वस्तु पर द्रव्य द्रव्याधिक और अथवा उनके नित्य स्वभाव के दृष्टिकोण से विचार पर्यायाधिक नय करते हैं। पर्यायाधिक नय वस्तु के पर्याय, उपाधियों अथवा सोपाधि सटा के दृष्टिकोण से विचार करते हैं।

स्याद्वाद

स्याद्वाद अथवा सप्तमगी नय जैन तर्क शास्त्र का सबसे अधिक महत्व पूर्ण अंग है। स्याद् का अर्थ सभावना नहीं है क्योंकि स्याद्वाद न तो सशय वाद (Scepticism) है और न अज्ञेयवाद (Agnosticism)।

वास्तव में स्याद्वाद ज्ञान की सापेक्षता का सिद्धान्त है। प्रत्येक वस्तु अपने रूप, द्रव्य, क्षेत्र और काल के विचार से है स्याद्वाद ज्ञान की और अन्य वस्तु के रूप, द्रव्य, क्षेत्र और काल के सापेक्षता का सिद्धान्त है विचार से नहीं है।^१ अतः प्रत्येक वस्तु का ज्ञान सापेक्ष है।

जैनो के अनुसार सत् नित्य, क्षणिक अथवा भिन्न-भिन्न रूप में नित्य और अनित्य दोनों नहीं है। सत् सदैव परिवर्तनशील है अनेकान्तवाध फिर भी उसका 'अपनायन' कभी नष्ट नहीं होता। वह उत्पाद तथा व्यय में भी सदैव वर्तमान रहता है। अतः प्रत्येक वस्तु के अनेक धर्म होते हैं^२ केवली को इन सभी धर्मों का अपरोक्ष ज्ञान हो सकता है। परन्तु साधारण मनुष्य एक समय में एक ही दृष्टि

१ स्वरूप द्रव्य—क्षेत्र—काल भाव सत्त्व, पर रूप द्रव्य—क्षेत्र—काल—भावस्त्व-सत्त्वम्।

स्याद्वाध मज्जी P 176—7

२ सदेव, सत्, स्यात्सविति त्रिषार्थो भोयेत बुनीति—नय—प्रमाणे।

॥ देखा सकता है। यहाँ किसी तत्व पर विचार करने के लिये उसके अनेक
धर्मों का विचार करना चाहिये। यहाँ को नित्य अनित्य चैतन्य अचेतन
कूटस्थ और अधिक सभी मानने के सिद्धान्त को अनेकान्तवाद कहते हैं।
इसको परिभाषित करने के लिये भी कहा गया है। स्वाभाव इसी मत पर
आधारित है।

बौद्धों के अनुसार किसी वस्तु को तीन प्रकार से माना जा सकता है। जिस
ज्ञान में अर्थ को पूर्ण मान लिया जाय उसको बुद्धि
कहते हैं। जब ज्ञान को अर्थ अथवा पूर्ण कुछ भी न
कहकर बौद्धा है वैसे ही रखा जाता है तो वह नय
कहलाता है। जब किसी ज्ञान में साथ वह भी ज्ञान

रहता है कि वह सीमित सापेक्ष और अपेक्षित है तथा उसकी भिन्न भिन्न दृष्टि
कीन से प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष व्याख्या हो सकती है तब वह 'प्रमाण' अथवा 'स्वात्' उक्त
कहलाता है।^१ प्रमाण होने के लिये प्रत्येक नय में स्वात् विद्यमान आवश्यक
है। स्वात् ज्ञान का लक्षण कहा जाता है। वह सापेक्ष है उसमें कमिष्ठ ज्ञान है।^२
वह विभिन्न दृष्टिकोणों के विरोध को हटा देता है।^३ स्वाभाव को छोड़ने का
मर्थ एकान्तवाद को ग्रहण करना है जो कि सभी अनुभवों के विरुद्ध है।^४

बौद्धों के अनुसार परामर्श निरपेक्ष और एकान्तिक नहीं हो सकता। तब
परामर्शों में स्वीकार और निषेध दोनों होते हैं। बौद्धों
हार्थी और अर्थों का ने वस्तु का तथा व्यवस्थित व्यावहारिकमात्म-
कम निरवधारित स्वस्थ तथा अनेकान्तमात्मक नय
कर वर्णन किया है। इन्द्र के दृष्टिकान से वस्तु उत्तु,

नित्य, सार्वभौम और एक है तथा पक्षों के दृष्टिकोण से वह अतः विरोध
सम्बन्ध और अनेक है।^५ स्वाभाव को समझने के लिये बौद्धों में हार्थी और अ-
र्थों का दृष्टान्त दिया है। अनेक एक हार्थी का आधार जानना चाहते हैं।
अपने हार्थों को हार्थी के अन्तः के भिन्न भिन्न भागों पर रखकर प्रत्येक अन्तः
वर्ती भाग को ही पूर्ण हार्थी समझ लेता है। इस प्रकार कोई पक्ष, कोई पक्ष

१ स्वात्कारः तत्परात्म्यम् । आप्त नीमाता, X ११९

२ कथमाविध वस्तुत्वं स्वाभाविकं संस्तुतम् । ज्ञेयवत्त्व अन्वयोप १. १. १

३ स्वात् कार्य सार्वभौमिकम् । अष्टाशतिका, २१

४ स्वस्वतामृत बाह्यार्थं धर्मैकान्तवादिनाम् । आप्तभिमानवर्णनां स्वार्थं
दृष्टेन बाध्यते ॥ आप्त नीमाता I. 7

५ अपर्याय वस्तु समस्यमानम् । इन्द्र भैरव विविधभाषणम् ।

आर्यभट्ट भैरवित आप्त भैरवरीहृत्सर्वं वृत्तकथनं वेद्यम् ॥

दृष्टि से घडे का रंग लाल है, दूसरी से लाल नहीं है और जब दृष्टिकोण स्पष्ट न हो तो अवतव्य है। इस परामर्श के अनुसार 'स्मात् है, नहीं है और अवतव्य भी है।"

किसी वस्तु में अनेक धर्म हो सकते हैं परन्तु उसके किसी भी धर्म के विषय में उपरोक्त सात प्रकार के परामर्श हो सकते हैं।

वस्तुवादी सापेक्षवाद द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव इनमें से किसी को भी लेकर उपरोक्त सात अवस्थाओं की कल्पना की जा सकती है। जैन दर्शन वस्तुवादी और सापेक्षवादी है। जैनो के अनुसार विचार परामर्श मानसिक प्रत्यय मात्र नहीं है बल्कि उनके द्वारा बाह्य वस्तुओं के वास्तविक धर्मों को जाना जा सकता है। कोई भी प्रत्यय सत्य तभी होगा जब कि वह बाह्य वस्तु के धर्म को व्यक्त करे।^१ ज्ञान सापेक्ष है परन्तु फिर भी वह मन पर निर्भर न होकर वस्तुओं के धर्मों पर ही निर्भर है।

जैनो के स्यादवाद की अन्य दार्शनिक विचारका ने कटु आलोचना की है।

संक्षेप में ये आलोचनाएँ, निम्नलिखित हैं (१) बौद्ध स्यादवाद की आलोचना और वेदान्तियों ने स्यादवाद को एक मात्र विरोधी सिद्धान्त कहा है। उन्होंने स्यात् शब्द का अर्थ सम्भावना लगाया है। इसी कारण यह आलोचना समझ में आ सकती है। एक ही वस्तु एक ही अर्थ में है और 'नहीं' नहीं हो सकती। धर्म कीर्ति, शान्त रक्षित और शकराचार्य सभी ने स्यादवाद को पागलो का प्रलाप बतलाया है।^२ रामानुज के अनुसार सत्ता और निसत्ता के समान परस्पर विरुद्ध धर्म प्रकाश और अन्वकार के समान एकत्रित नहीं किये जा सकते।

परन्तु स्यादवाद का जो स्पष्टीकरण पीछे किया जा चुका है उससे यह स्पष्ट है कि बौद्ध और वेदान्तियों की आलोचना स्यादवाद के विषय में अज्ञान की परिचायक है। अनेकान्तवादियों के अनुसार प्रत्येक वस्तु के अनेक धर्म हैं जबकि द्रव्य की दृष्टि से वह एक सत् और नित्य है, पर्याय की दृष्टि से वही अनेक, असत् और अनित्य है। अपने द्रव्य, रूप, काल और क्षेत्र के दृष्टिकोण से वस्तु को सत् माना गया है और दूसरे के द्रव्य, रूप, काल और क्षेत्र की दृष्टि से असत्, तब फिर उसमें विरोध की कहाँ जगह है ?^३ एक वस्तु को

१ "यथाघातस्यैतार्थं व्यवसायरूपं हि सद्येव न प्रमाणम्"—प्रमेय कमल मार्तण्ड पृष्ठ ४१।

२ प्रमाणवर्तिक I, १८२-१८५, तत्त्व सप्रह ३११-२७, शारीरक भाष्य II 2 १३

३ न हि वयं येनैव प्रकारेण सत्त्वं तेनैवासत्त्वं, येनैव घातस्य तेन सत्त्वमभ्युपेक्षम्। किन्तु स्वरूप द्रव्य क्षेत्र काल भाव सत्त्व, पर रूप द्रव्य क्षेत्र काल भावस्य सत्त्वम्। तदा यव विरोधावकाशः ?—स्यादवाद मञ्जरी 176-7

एक दृष्टिकोण से नहीं बल्कि मिला मिला दृष्टिकोण से गुण जसब सदातर और अनिर्वचनीय कहा गया है। इस छठ को न समझ कर काल्पनिक विरोधों के बल से सापेक्ष को एकात्मिक मान कर पूर्ण लोभ वास्तविक छत्र को भुल जाते हैं।^१

(२) संकटाचार्य का दूसरा आशेष फिर भी स्वाध्याय के मध्याह्न होय की ओर इंगित करता है। वेदान्त के इस तर्क के अनुसार यदि प्रत्येक वस्तु उपाधित मात्र है तो स्वाध्याय स्वयं भी एक संवाचना मात्र है। वास्तव में अनेकान्तकता का सिद्धान्त एकात्मिकता के बिना नहीं रह सकता। सापेक्ष निरपेक्ष पर आधारित है। एक निरपेक्ष के बिना स्वाध्याय के छत्तीं नव बिन्दु त्रुट रहते हैं और उनमें सम्मेलन नहीं हो सकता। तीन एकात्मिकता और अनेकान्तकता दोनों को मानते अवश्य हैं परन्तु इनमें किसी प्रकार का समन्वय नहीं स्थापित करते। स्वाध्याय का समर्थन करते समय वे स्वाध्याय को भूल कर अपने मत को ही एकमात्र छत्र ठहराने लपटें हैं। तीन उत्तरकार्यवाद की अस-त्कार्यवाद के और अस्तकार्यवाद की उत्तरकार्यवाद का आलोचना करते हैं। तीन 'सकृदावेष्ट' और 'विक्रमावेष्ट' में अन्तर करते हैं। बिन्दु त्रुट आधिक छत्र 'विक्रमावेष्ट' कहलाते हैं। परन्तु एकविध होकर वे पूर्ण छत्र बन जाते हैं और 'सकृदावेष्ट' कहलाते हैं। यद्योविषय के अनुसार त्रैवी दृष्टि सर्वश्रेष्ठ है क्योंकि इसमें समस्त नम एक छत्र गुम्फित हो गए हैं।^२ परन्तु एकही करण मात्र को गुम्फित होना नहीं कहा जा सकता। निरपेक्ष छत्र की अनुपस्थिति में सापेक्ष छत्रों को किसी प्रकार की गुम्फित नहीं किया जा सकता। यद्योविषय जाने कहता है कि अनेकान्तवाद में निष्पक्षता है क्योंकि वह अपने बच्चों के समान सभी नरों से समान व्यवहार करता है।^३ परन्तु इस समानता में भेद को नुमा दिया गया है। हैमचन्द्र के अनुसार सभी रत्न सापेक्ष और एक पाद पूर्ण और आपस में बड़ते हैं जबकि एकमात्र तीन रत्न ही निष्पक्ष है क्योंकि वह समस्त नरों को समान याचता है।^४ परन्तु निरपेक्ष छत्र की अनुपस्थिति में यह समानता एकहीकरण मात्र रह जाती है। वास्तव में अनेकान्त

१ उपाधिविशेषोपहितं विच्छेदं बर्हिष्यं छत्रं सदावाच्यते च।

इत्यप्रबुद्धैर्बिरोधनीता बहुलतदी कल्पयन्तः परमिन् ॥

अध्यायीयस्य अर्थिका २४

२ सर्वैर्नैर्दुग्धिता। त्रैवी दृष्टिः प्रतीयते अत्यन्तबुद्धीमते ॥

—आध्यात्मसार

३ यस्य सर्वत्र समता नरोत्तमयोगिनः।

तस्याने काम्य वास्तव्य नम न्यूनानिकेन्द्रोभुवी ॥ —आध्यात्मसार ३१

४ अन्धोन्म पक्ष प्रति पक्ष जात्याद घना ये अस्तारिणः प्रधाताः।

नवान्धोन्म विरोध विच्छेद न कल्पयती समय तस्या ते ॥ अन्धयोग ३०.

कोई कान और कोई सूँड़ और कोई मस्तक अथवा कोई पेट इत्यादि पकड़ता है और हाथी के विषय में अपना मत प्रकट करता है कोई हाथी के पंखे जैसा बतलाता है । कोई खम्भे जैसा कोई अजगर जैसा बतलाता है तो कोई रस्ता । जिसने पेट छुआ वह हाथी को दीवार जैसा बतलाता है तथा जिसने मस्तक छुआ वह उसे छाती जैसा बतलाता है । प्रत्येक सोचता है कि उसी का ज्ञान सब कुछ है और बाकी गलत है ।

इसी प्रकार सभी दार्शनिक मन में अपनी अपनी हाँकते हैं और दूसरो के सिद्धान्त को असत्य ठहराते हैं । उपरोक्त उदाहरण में आँखों उपरोक्त दृष्टान्त के वाला व्यक्ति जानता है कि सभी अन्धे अन्धे हैं और अनुसार सभी दर्शन सभी झूठे । अपने अपने दृष्टिकोण से प्रत्येक दर्शन एकांगी सत्य है सत्य है परन्तु दूसरे को झूठे ठहराने वाला अथवा अपने मत को ही एक मात्र सत्य समझने वाला दर्शन झूठा है । आधुनिक तथ्य वस्तुवादियों ने इसी को एकान्तवाद का दोष (Fallacy of exclusive particularity) कहा है ।

जैनों का यह आग्रह है कि प्रत्येक नय के प्रारम्भ में 'स्यात्' शब्द का प्रयोग होना चाहिये । इसका अर्थ यह है कि उस वाक्य की स्यात् शब्द का महत्त्व सत्यता उस विशेष प्रसंग में ही सीमित है । अन्य प्रसंगों में यह मिथ्या भी हो सकता है । अतः परामर्श (Judgment) को दोष मुक्त करने के लिये स्यात् का प्रयोग आवश्यक है । जैनों ने भिन्न भिन्न दृष्टिकोणों से परामर्श के सात भेद किए हैं । जिस परामर्श में किसी वस्तु के साथ उसके अपने घर्म या सात प्रकार का परामर्श लक्षण का सम्बन्ध जोड़ा जाता है उसको अस्ति-वाचक परामर्श कहते हैं । जिस परामर्श में किसी वस्तु का किसी अन्य वस्तु के घर्म या लक्षण के साथ सम्बन्धाभाव दिखलाया जाता है उसे नास्तिवाचक परामर्श कहते हैं । ये सात प्रकार के परामर्श निम्न-लिखित हैं —

(१) स्यात् अस्ति—प्रथम परामर्श है कि किसी एक दृष्टि से वस्तु की सत्ता हो सकती है । उदाहरण के लिए यदि यह कहा जाता है कि स्यात् घड़ा है तो इसका अर्थ यह होगा कि किसी विशेष देश काल और रूप के प्रसंग में घड़ा है ।

(२) स्यात् नास्ति—परन्तु किसी दूसरे देश काल अथवा रूप के प्रसंग में घड़े के विषय में नास्ति बोधक परामर्श होगा । उदाहरण के लिए यदि घर में रखे किसी घड़े के प्रसंग में यह कहा जाता है कि वह है तो उसी घर के प्रसंग में उसका होना सिद्ध होता है । घर के बाहर उस घड़े का अस्तित्व न होगा परन्तु इससे यह सिद्ध नहीं होता कि घर से बाहर किसी अन्य रूप का घड़ा

नहीं होगा। इसी प्रकार बड़ा है यह परामर्श एक विशेष काज के प्रसंग में है। कुछ काल पहले अपना कुछ काज परनाहूँ उस बड़े का होना आवश्यक नहीं है।

(३) स्यात् नास्ति च नास्ति च—एक वस्तु दृष्टिकोण में उसी समय वस्तु की वृत्ति हो भी सकती है और नहीं भी हो सकती। बड़े के उदाहरण में बड़ा ही भी सकता है और नहीं भी हो सकता। अतः ऐसी अवस्था में “स्यात् है और नहीं है” परामर्श होना।

(४) स्यात् अवलम्ब्य—बिना परामर्श में परस्पर-विरोधी वस्तुओं के सम्बन्ध में एक साथ विचार करना हो उसके विषय में “स्यात् अवलम्ब्य” परामर्श होना। यह बीना परामर्श माना गया है। बड़े के उदाहरण में यह परामर्श यह होता है जब कि न तो उसके होने और न “न होने” के विषय में ही ठीक प्रकार से कहा जा सकता हो। बड़े का रूप कभी कभी ऐसा भी हो सकता है कि न उसे लाल कहा जा सके और न काला।

वार्त्तिक दृष्टि से इस बीजे रूप का निम्नलिखित महत्व है —

(अ) इनके अनुसार किसी वस्तु का वार्त्तिक वर्णन मिल मिल दृष्टियों से हो सकता है एक साथ विरोधी वर्णों के द्वारा किसी वस्तु का वर्णन नहीं किया जा सकता। इन दृष्टि से उसको अवलम्ब्य कहा जाएगा।

(ब) सभी प्रसंगों को हाँ या नहीं से उत्तर नहीं दिया जा सकता। ऐसे बी बनेक प्रसंग हैं जिनका कोई उत्तर नहीं हो सकता।

(घ) विशेष एक बोध है। परस्पर विरुद्ध वर्ण किसी एक वस्तु के विषये एक साथ प्रयुक्त नहीं हो सकते।

(२) स्यात् नास्ति च अवलम्ब्य—सब तीन मय कमजोर बीजे को पहले दूसरे तथा तीसरे मय में जोड़ने के प्राप्त होते हैं। चौथी मय पहले-और बीजे को जोड़ने में प्राप्त होता है। इस प्रकार चौथी दृष्टिकोण से वस्तु एक ही समय में हो सकती है और फिर भी अवलम्ब्य रह सकती है। किसी विशेष दृष्टि से बड़े को लाल कहा जा सकता है। परन्तु जब दृष्टि का स्पष्ट निर्देश न हो तो बड़े के रंग का वर्णन असम्भव हो जाता है। अतः व्यापक दृष्टि से बड़ा बाल है और अवलम्ब्य भी है।

(६) स्यात् नास्ति च अवलम्ब्य च—दूसरे और बीजे तबों की वार्त्तिक रूप से जोड़ने पर कुछ नब बनता है। इसके अनुसार किसी एक विशेष दृष्टिकोण से किसी वस्तु के विषय में “नहीं है” कह सकते हैं परन्तु दृष्टि स्पष्ट न होने पर कुछ नहीं कह सकते। अतः व्यापक दृष्टि में बड़ा लाल नहीं है और अवलम्ब्य है।

(७) स्यात् नास्ति च नास्ति च अवलम्ब्य च—इसी प्रकार कमजोर तीसरे और बीजे तबों को जोड़कर चौथी मय बन जाता है। इसके अनुसार एक

दृष्टि से घड़े का रंग लाल है, दूसरी से लाल नहीं है और जब दृष्टिकोण स्पष्ट न हो तो अवक्तव्य है। इस परामर्श के अनुसार 'स्यात्' है, नहीं है और अवक्तव्य भी है।"

किसी वस्तु में अनेक धर्म हो सकते हैं परन्तु उसके किसी भी धर्म के विषय में उपरोक्त सात प्रकार के परामर्श ही हो सकते हैं।

वस्तुवादी सापेक्षवाद द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव इनमें से किसी को भी लेकर उपरोक्त सात अवस्थाओं की कल्पना की जा सकती है। जैन दर्शन वस्तुवादी और सापेक्षवादी है। जैनो के अनुसार विचार परामर्श मानसिक प्रत्यय मात्र नहीं है बल्कि उनके द्वारा बाह्य वस्तुओं के वास्तविक धर्मों को जाना जा सकता है। कोई भी प्रत्यय सत्य तभी होगा जब कि वह बाह्य वस्तु के धर्म को व्यक्त करे।^१ ज्ञान सापेक्ष है परन्तु फिर भी वह मन पर निर्भर न होकर वस्तुओं के धर्मों पर ही निर्भर है।

जैनो के स्यादवाद की अन्य दार्शनिक विचारकों ने कटु आलोचना की है।

संक्षेप में ये आलोचनाएँ, निम्नलिखित हैं (१) बौद्ध स्यादवाद की आलोचना और वेदान्तियों ने स्यादवाद को एक मात्र विरोधी सिद्धान्त कहा है। उन्होंने स्यात् शब्द का अर्थ सम्भावना लगाया है। इसी कारण यह आलोचना समझ में नहीं आती है। एक ही वस्तु एक ही अर्थ में है और 'नहीं' नहीं हो सकती। धर्म कीर्ति, शान्त, रक्षित और शकराचार्य सभी ने स्यादवाद को पागलों का प्रलाप बतलाया है।^२ रामानुज के अनुसार सत्ता और निसत्ता के समान परस्पर विरुद्ध धर्म प्रकाश और अन्वकार के समान एकत्रित नहीं किये जा सकते।

परन्तु स्यादवाद का जो स्पष्टीकरण पीछे किया जा चुका है उससे यह स्पष्ट है कि बौद्ध और वेदान्तियों की आलोचना स्यादवाद के विषय में अज्ञान की परिचायक है। अनेकान्तवादियों के अनुसार प्रत्येक वस्तु के अनेक धर्म हैं जबकि द्रव्य की दृष्टि से वह एक सत् और नित्य है, पर्याय की दृष्टि से वही अनेक, असत् और अनित्य है। अपने द्रव्य, रूप, काल और क्षेत्र के दृष्टिकोण से वस्तु को सत् माना गया है और दूसरे के द्रव्य, रूप, काल और क्षेत्र की दृष्टि से असत्, सब फिर उसमें विरोध की कहाँ जगह है? ^३ एक वस्तु को

१ "यथावास्त्येत्यर्थं ध्येयसाधारण्यं हि सधेयत प्रमाणम्"—प्रमेय कमल मार्तण्ड पृष्ठ ४१।

२ प्रमाणवैतक I, १८२-१८५, तत्त्व सग्रह ३११-२७, शारीरक भाष्य II 2 13

३ न हि ध्येय येनैव प्रकारेण सत्त्वं तेनैवासत्त्वं, येनैव चासत्त्वं तेन सत्त्वमभ्युपेयम्। किन्तु स्वरूप द्रव्य क्षेत्र काल भावं सत्त्वं, पर रूप द्रव्य क्षेत्र काल भावंसत्त्वं सत्त्वम्। तथा ध्येय विरोधावकाशः?—स्यादवाद मञ्जरी 176-7

वाद मे आक्षिप्य सत्य के साथ आक्षिप्य असत्य भी छिपा है। जब सभी सिद्धान्त एक विशेष दृष्टि से ही सत्य हैं तब जैन दशन सभी दृष्टियों से सत्य कैसे हो सकता है ? जब सभी सत्य सापेक्ष हैं तो जैन मत निरपेक्ष सत्य कैसे है ? जैन अनिर्वचनीय के सिद्धान्त का खडन करते हैं पर स्यादवाद के चौथे नय में अवक्तव्य अनिर्वचनीय ही है। वास्तव में अनेक बार जैन स्वयं अनेक बार निरपेक्षवाद का समर्थन करते हैं^१ परन्तु स्यादवाद की पुष्टि करते समय उसको भूल जाते हैं।

(३) स्यादवाद के सात नयो वाद के तीन नय पहले चार की केवल पुनरावृत्तियाँ ही प्रतीत होती है। कुमारिल भट्ट का आक्षेप है कि इस प्रकार सात के स्थान पर सौ नय भी हो सकते हैं। डा० चन्द्रधर शर्मा के अनुसार स्यादवाद के प्रथम बार नय बौद्ध और वेदान्त के प्रसिद्ध चतुष्कोटि न्याय से लिये गए हैं।^२

(४) जैन दशन सापेक्षवाद और बहुवाद से ऊपर आकर निरपेक्षवाद और अद्वैतवाद को नहीं मानना चाहता है। वह भिन्न भिन्न सापेक्ष परामर्शों में अन्तर नहीं करना चाहता।

(५) पूण को अशो का एकत्रीकरण मात्र मान करके जैनो ने अपने केवल ज्ञान के यथार्थ स्वभाव में भी अस्पष्टता ला दी है। केवल ज्ञान पारमार्थिक निरपेक्ष और सहज ज्ञान जन्य है। परन्तु फिर भी जैन व्यावहारिक और पारमार्थिक में स्पष्ट अन्तर मानने से इनकार करते हैं। वास्तव में 'केवल ज्ञान' और 'स्यादवाद' परस्पर विरुद्ध मत हो गए हैं। डा० राधाकृष्णन लिखते हैं "हमारी सम्मति में जैन तक एक अद्वैतवादी आदर्शवाद की ओर ले जाता है और जहाँ तक जैन उससे पीछे हटते हैं वे अपने स्वयं के तर्कों के प्रति असत्यवादी हैं तात्त्विक दृष्टि से जैन बहुवाद के सिद्धान्त का समर्थन नहीं कर सकते।"^३ प्रो० हिरियाना के शब्दों में "जैन दशन का अपूर्ण स्वभाव उनके सप्तभगी परामर्श से ही प्रकट होता है जोकि हमें कुछ एकांगी सिद्धान्त ही देकर रह जाता है और उनके विरोध को एक उपयुक्त समन्वय द्वारा दूर करने की चेष्टा नहीं करता।"^४ यहाँ पर यह ध्यान देने की बात है कि समस्तभद्र, हेमचन्द्र और सिद्धसेन इत्यादि कुछ जैनो ने पारमार्थिक और व्यावहारिक में अन्तर भी किया है और बहुत कुछ वेदान्त के समीप पहुँचे हैं। वास्तव में निरपेक्षवाद को माने बिना जैनो का सापेक्षवाद अधूरा है।

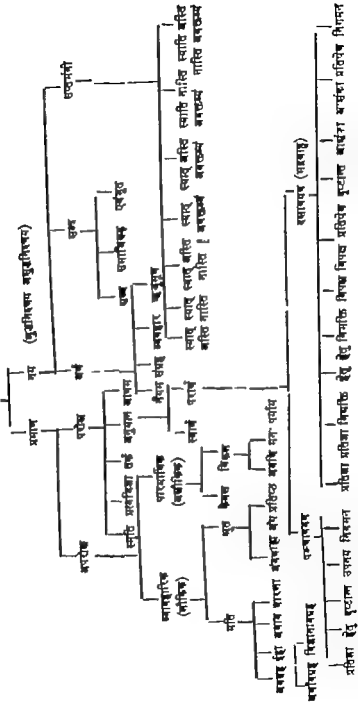
१ इमां समक्ष प्रतिपक्ष साक्षिणा सुवार घोषाम घ घोषां सुवे । न धीत रागात् पर मास्ति वैयत न चाप्यने कान्त भूतेनय स्थिति ॥आयोग, २८

२ Indian Philosophy P 62

३ Indian Philosophy P 305 6-8

४ Outlines of Indian Philosophy P 172, 173

1-1



तत्त्व विचार

जैनो के अनुसार विश्व की प्राकृतिक तथा अप्राकृतिक वस्तुओं का परिणाम सात प्रकार के मूल तत्वों से माना है यथा जीव, सात प्रकार के अजीव, आश्रय, वन्ध, सम्बर, निर्जरा तथा मोक्ष । मूल तत्व इनमें जीव और अजीव को मिलाकर अस्तिकाय भी कहते हैं । अस्तिकाय द्रव्य का एक रूप है । इस प्रकार द्रव्य के दो रूप हैं अस्तिकाय और अनस्तिकाय ।

अस्तिकाय उन द्रव्यों को कहा जाता है जो हैं और काय अथवा शरीर की भाँति आकाश घेरते हैं । अनस्तिकाय का कोई शरीर अस्तिकाय और नहीं है । अनस्तिकाय में एकमात्र काल की ही अनस्तिकाय द्रव्य गणना होती है ।

द्रव्य धर्मी है । उसमें जो लक्षण पाए जाते हैं वे धर्म कहलाते हैं । जैनो के अनुसार वस्तुओं में अनेक धर्म होते हैं । मोटे तौर पर इन धर्मों के दो भेद किये गए हैं यथा भावात्मक और अभावात्मक । भावात्मक वे हैं जो कि वस्तु की अपनी स्थिति और रूप इत्यादि को दिखलाते हैं ।

इन्हें 'स्वपर्याय' भी कहा गया है । अभावात्मक धर्म वे हैं जो कि किसी वस्तु का अन्य वस्तुओं से पार्यवय सूचित करते हैं । इनको परपर्याय भी कहते हैं । काल के परिवर्तन के साथ इन धर्मों का परिवर्तन होता रहता है । इस प्रकार द्रव्य के धर्मों के दो भेद किये गए हैं यथा स्वरूप अथवा नित्य धर्म और दूसरे आगन्तुक या परिवर्तनशील धर्म । स्वरूप धर्मों के बिना द्रव्य का अस्तित्व ही असंभव है । अतः वे द्रव्य में सदैव उपस्थित रहते हैं । उदाहरण के लिये चैतन्य आत्मा का स्वरूप धर्म है और इच्छा, सकल्प, सुख, दुःख आदि परिवर्तनशील धर्म हैं । स्वरूप धर्मों को गुण और आगन्तुक धर्मों को पर्याय भी कहा गया है । अतः संक्षेप में द्रव्य वह है जिसमें गुण और पर्याय हो ।^१ ससार द्रव्यों से बना है । अतः द्रव्य के दोनो गुणों के कारण वह नित्य भी है और अनित्य भी है । इस प्रकार अद्वैत मत और बौद्ध मत दोनों एकांगी हैं । द्रव्य सत् है । उसमें सत्ता के तीनों लक्षण उत्पत्ति, व्यय (क्षय) और ध्रौव्य (नित्यता) विद्यमान हैं ।^२

१ गुणपर्यायवद् द्रव्यम् । तत्त्वार्थाधिगम-सूत्र—५।३८ ।

२ "उत्पत्ति-व्यय ध्रौव्य लक्षण सत् ।"

जीव-तत्त्व

जीवों की परिभाषा के अनुसार चेतन इन्द्रिय को जीव या आत्मा कहते हैं।^१

संसार की दृष्टि में आत्मा 'जीव' कहा जाता है। जिनमें जीव का स्वभाव प्राथमिक शारीरिक गान्धिक तथा इन्द्रिय ज्ञान कण्ठित है। कुछ अवस्था में जीव के विमुक्त ज्ञान और वर्तमान अवस्था निर्विकल्प और त्रिविकल्प ज्ञान रहता है। परन्तु कर्म के प्रभाव से जीव औपचारिक धार्मिक, अधोपधार्मिक अधोपधार्मिक तथा पारिभाषिक इन पाँच 'भाव प्राप्ति' से युक्त रहता है। इन्द्रिय रूप में परिमित होकर यही 'आध्यात्मिक प्राप्ति' 'पुरुषत्व' कहा जाता है। पुरुषत्व युक्त जीव संसारी कहा जाता है। जीव वर्तमान परिणामवादी है। अतः जब इन्द्रिय में जीव इन्द्रिय भाव में परिचित होते रहते हैं।

जीव स्वयं प्रकाश है और अन्य वस्तुओं को भी प्रकाशित करता है। वह नित्य है। वह संपूर्ण शरीर में व्याप्त रहता है। कुछ दृष्टि जीव के मुख से जीव में 'ज्ञान' तथा 'वर्तन' है। जीव अनुसृत, कर्मा, इन्द्रिय शरीर के ज्ञान, ज्ञान, जीव, कर्मवर्तन

का मोक्षदा सिद्ध तथा जन्मदायी है। अतः 'अविद्या' के कारण उसमें 'कर्म' प्रवेश करता है और वह जन्म में बंध जाता है। वह जीव चेतन और नित्य परिणामी है। संकोच और विकास के युक्तों के कारण वह निरंतर शरीर में प्रवेश करता है उसी का रूप धारण कर लेता है। जीव का विस्तार बड़ के विस्तार से विभिन्न है। वह शरीर को घेरता नहीं परन्तु उसके प्रत्येक भाग में अनुबद्ध होता है। एक बड़ इन्द्रिय में वृद्धि बड़ इन्द्रिय प्रविष्ट नहीं हो सकता। परन्तु बड़ में आत्मा और जीव में जीव प्रविष्ट हो सकता है। जीव में रूप नहीं है, अतः उसे जहाँ से नहीं देखा जा सकता। उसका अस्तित्व आत्मानुभूति से प्रमाणित होता है। मुक्त अवस्था में उसे सम्पूर्ण ज्ञान होता है। जीव में 'अवेद्य' होते हैं जो पदार्थ भी कहाते हैं। अतः जीव अविद्यमान (अवेद्यों अवस्था शरीर से मुक्त) कहा जाता है। जीव अविद्यमान परिणामी है। उससे उत्पन्न, ज्ञान और धीमा रूप समय रहते हैं। वह 'ज्ञान' के प्रभाव से होता है। जीव में स्वाभाविक रूप के 'अनन्त ज्ञान' 'अनन्त वर्तन' तथा 'अनन्त धार्मिक' विद्यमान रहता है। आध्यात्मिक कर्मों के प्रभाव से इनकी अभिव्यक्ति नहीं होती। जीव के विवेक मुख है चेतना या अनुभूति तथा उपयोग अपना चेतना का फल। उपयोग के भी दो भेद हैं यथा 'आध्यात्मिक' तथा 'धार्मिक'। प्रथम को त्रिविकल्प तथा दूसरे को निर्विकल्पक ज्ञान कहते हैं। त्रिविकल्पक ज्ञान आठ प्रकार के

१ 'चेतना ज्ञानों जीवों' ब्रह्मसंहिता अनुच्छेद ४७ पर गुणरत्न की टीका। ४६

है—मनि, भ्रुव, अयणि, मातर्पाय और केवच और तीव्र विषयों यथा कुमति, कुभ्रुत तथा विनगायणि। केवच गात्र शुद्ध और भागिक है और गर्मों का नाश होने के बाद जलियात्र होता है।

जीव के चार 'पर्याय' अथवा 'परिणाम' हैं। य है दिव्य, मानुष, प्राणीय, पक्षी-

तीर्था। पर्याय भी दो प्रकार का होता है अर्थात्

जीव के पर्याय द्रव्य पर्याय और गुण पर्याय। द्रव्य पर्याय भिन्न भिन्न द्रव्यों में पाय धुनि का कारण है। परिणाम के

कारण द्रव्यों के गुणों में जो परिवर्तन हैं उसे गुण पर्याय कहते हैं जैसे आम आम रहने हुए भी हरे से पीना हो जाता है। द्रव्य पर्याय के भी दो भेद हैं—समान जातीय द्रव्य पर्याय और असमान जातीय द्रव्य पर्याय। पत्ता जट द्रव्यों के सगठन में उत्पन्न होता है और दूसरा जड़ और चैनन दोनों के सगठन में उत्पन्न होता है। प्रथम का उदाहरण 'स्वप्न' है और दूसरे का मानुष शरीर। जैन 'सद्भाववादी' है। शरीर का पाय होता है परन्तु दिव्य, मानुष अथवा नारकीय कोई भी रूप धारण करने पर भी जीवस्वरूप, 'भाव' का नाश कभी नहीं होता। द्रव्य नित्य है परन्तु पर्याय अनित्य है। जैनों के 'अनेकान्तवाद' के सिद्धान्त में यही बात समझाई गई है।

साधारण रूप में जीव के दो भेद किये जाते हैं यथा बद्ध और मुक्त। बद्ध

अथवा ससारी जीवों के भी पुन दो भेद किये जाते

जीव के भेद हैं अर्थात् त्रस या जगम और स्थावर। स्थावर जीवों में एक ही इन्द्रिय 'त्यक् इन्द्रिय' होती है। क्षित,

जल, तेज, वायु और वनस्पति जगत में सभी 'स्थावर' जीव हैं। 'ग्रम' वे जीव हैं जिनमें एक से अधिक इन्द्रियाँ हैं। इस प्रकार मनुष्य, पक्षी, जानवर, देवता और नारकीय जन ये सभी 'त्रस' जीव हैं। इनमें पाँचों इन्द्रियाँ होती हैं। विभिन्न प्रकार के शरीरों के अनुसार इनके विभिन्न नाम होते हैं। पृथ्वी के स्वरूप के धारण करने वाले जैसे पत्थर इत्यादि को 'पृथिवीकाय' और जल का स्वरूप धारण करने वाले जैसे सेमार इत्यादि को 'अपकाय' कहते हैं। इसी प्रकार 'वायुकाय' तथा 'तेज काय' इत्यादि भी होते हैं।

आत्मा के अस्तित्व के प्रमाण भी दो प्रकार के हैं अर्थात् प्रत्यक्ष और परोक्ष।

चार्वाक के सणायवाद की कड़ी आलोचना करते हुए

आत्मा के अस्तित्व के प्रमाण प्रसिद्ध जैन दार्शनिक गुणरत्न ने आत्मा के अस्तित्व का प्रत्यक्ष प्रमाण उपस्थित किया है। आत्मा के

गुणों को देखकर आत्मा की प्रत्यक्षानुभूति होती है।

गुण को देखना द्रव्य को ही देखना है। 'मैं सुखी हूँ' इसी अनुभव से आत्मा के अस्तित्व का प्रत्यक्ष ज्ञान मुझे हो जाता है। इस प्रकार दुःख, स्मृति, सकल्प,

घरेलू और ज्ञान बाह्य जगत् के अनुभव से ही उनके जगत् आत्मा का प्रत्यक्ष अनुभव हो जाता है।

परोक्ष रूप से आत्मा के अस्तित्व के निम्नलिखित प्रमाण हैं —

(१) शरीर को इन्द्रियानुसार परिचायित किया जा सकता है। अतः इसका परिचालक आत्मा भी अवश्य होना चाहिये।

(२) जीव ज्ञान इत्यादि इन्द्रियाँ ज्ञान के विभिन्न साधन हैं। बिना प्रयोजन कर्त्ता के इनसे ज्ञान लाभ नहीं हो सकता। यह प्रयोजन कर्त्ता आत्मा है।

(३) अतः पद बाह्य जड़ वस्तुओं की उत्पत्ति के लिए उपादान कारण के साथ साथ निमित्त कारण की भी आवश्यकता होती है। शरीर की उत्पत्ति का निमित्त कारण आत्मा है।

इस प्रत्यक्ष में जीवों ने पार्वीक के आत्मा सम्बन्धी मत का खंडन करने के निम्ने निम्नलिखित प्रमाण दिये हैं—

पार्वीक के आत्मा (१) चैतन्य की उत्पत्ति बुद्धों से होती है, पार्वीक के सम्बन्धी मत का खंडन इस मत का प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं मिलता। अनुमान से भी यह बात नहीं सिद्ध होती क्योंकि शरीर और चैतन्य में व्याप्ति का सम्बन्ध नहीं दिखाई देता।

(२) शरीर और चैतन्य में कार्यकारण सम्बन्ध नहीं है क्योंकि एक की पुष्टि से दूसरे की पुष्टि और एक के अन्त से दूसरे का अन्त नहीं होता। अकृतत्व उपादान मान है। निमित्त कारण के बिना वे अपने आप चैतन्य की उत्पत्ति नहीं कर सकते। यह निमित्त कारण आत्मा है।

(३) आत्मा अपने को शरीर से पृथक् इसलिये नहीं मानता कि इसका शरीर के साथ अनिष्ट सम्बन्ध है। अतः 'मैं मोटा हूँ' इत्यादि उक्तिओं का साक्षात्कार अर्थ ही होना चाहिये।

(४) जिस वस्तु का निवेश किया जाता है वह अवश्य किसी न किसी रूप में अवश्य विद्यमान रहती है।^१ आत्मा स्थित शरीर निरन्तरक है।

अजीव तत्व

जीवों के मत में दूसरा तत्व है अजीव। अजीव के पाँच भेद हैं यथा चर्य अचर्य आकाश पृथ्वी और काल। इनमें पहले अजीव तत्व के भेद आदि के अनेक 'प्रदेश' होते हैं। इसलिये वे अस्तित्वात् कहलाते हैं। काल में एक ही प्रदेश होने के कारण यह अस्तित्वात् नहीं है।

१ 'अविनिर्घट्यते तत् सत्तात्मेन विद्यते एव'

सभी अजीव तत्व द्रव्य है। इनका नाश नहीं होता। पुद्गल के निवाय अन्य अजीव द्रव्यों में रूप, रस, स्पर्श और गन्ध अजीव तत्व के गुण नहीं होते। पुद्गल में ये चारों गुण हैं। धर्म, अधर्म और आकाश में से प्रत्येक एक ही एत है। पुद्गल और जीव अनेक हैं। इनमें क्रिया भी है जबकि अन्य तीनों में क्रिया नहीं है। पुद्गल के गुण, अणु तथा सघातों में भी पाए जाते हैं। अब इन अजीव तत्वों का प्रथम प्राग्विक विचार करना उपयुक्त होगा।

यह न तो स्वयं क्रियाशील है और न किसी अन्य में क्रिया उत्पन्न करता है परन्तु क्रियाशील पुद्गलों और जीवों की उनकी धर्मास्तिकाय क्रिया में सहायता करता है। यह लोकाकाश में व्यापक है। इसमें रूप, रस, गन्ध, शब्द तथा स्पर्श नहीं है। यह परिणामी होकर भी नित्य है क्योंकि उत्पाद तथा व्यय रहने पर भी यह अपने स्वरूप का परित्याग नहीं करता। धर्म और अधर्म क्रमशः गति और स्थिति के कारण हैं।

यह जीव तथा पुद्गल को विश्राम की अवस्था में सहायता देता है। धर्म के विपरीत होने पर भी इसमें रूप, रस, गन्ध तथा अधर्मास्तिकाय स्पर्श का अभाव है। यह अमूर्त, लोकाकाश में व्यापक और नित्य है। धर्म और अधर्म एक साथ लोकाकाश में रहते हैं। दोनों नित्य, निराकार तथा गतिहीन हैं।

जीव, अजीव, अधर्म, काल तथा पुद्गलों को अपनी अपनी स्थिति के लिये जो स्थान दें, वही आकाश है। इसे लोकाकाश भी कहते हैं। जहाँ इन द्रव्यों के रहने का स्थान न हो वह अलोकाकाश है। लोकाकाश में असंख्य और अलोकाकाश में अनन्त प्रदेश हैं। आकाश का प्रत्यक्ष नहीं होता। यह अनुमान का विषय है। बिना आकाश के अस्तिकाय द्रव्यों का विस्तार असंभव है। अलोकाकाश लोकाकाश के परे है। लोकाकाश जीव तथा अन्य द्रव्यों का निवास स्थान है।

‘जिसका संयोग और विभाग हो सके’^१ अथवा जो सगटन या विघटन द्वारा परिणाम को प्राप्त करे वह पुद्गल है। पुद्गल का न्यूनतम अंश ‘अणु’ है। इसका विभाग नहीं हो सकता दो या अधिक अणुओं के मिलने से ‘सघात’ या ‘स्कन्ध’ बनता है। इनमें हमारे शरीर तथा अन्य जड़ द्रव्य भी आ जाते हैं।

मन बचन तथा प्राण भी एक तर्फी से बने हैं। रूप रस, स्पर्श तथा गन्ध पुरुषत्व के चार गुण हैं। वे पुनः अणुओं तथा संवाहों में भी पाए जाते हैं। पुरुषत्व सीमित और मूर्त द्रव्य है। इसमें मृदु, कठिन, दृढ़, चक्षु, शीत, उष्ण स्निग्ध तथा दस ये जाठ प्रकार के स्पर्श होते हैं। इसमें तिक्त, कटु, मम्व, मधुर और कषाय के पाँच रस होते हैं। मुरधि और मसुरधि दो प्रकार की गन्ध होती है। कृष्ण नील बोहित पीत और शुक्ल ये पाँच प्रकार के 'रूप' होते हैं। अणु और स्कन्ध सबसे दो आकार हैं। दो अणुओं के संघटन से 'त्रिप्रदेश' और 'त्रिप्रदेश तथा एक अणु' के संघटनों से 'त्रिप्रदेश' आदि कम से स्कूल स्कूलतः तथा स्कूलतम द्रव्य बनते हैं। अमृत जन्म सूरि के अनुसार इसी प्रकार सूक्ष्म सूक्ष्मतर और सूक्ष्मतम आकार के भी 'पुरुषत्व-द्रव्य' होते हैं। सन्ध, बन्ध सूक्ष्म स्कूल संस्थाव (आकार) भैरव अन्धकार, छाया प्रकाश अस्तप ये सभी पुरुषत्व के ही परिणाम हैं। पुरुषत्वों के सम्पर्क से जीव यति-मान होता है। पुरुषत्व में स्पर्श कम रस और गन्ध है परन्तु अमूर्त द्रव्यों में वे नहीं हैं।

उपात्तामी के अनुसार द्रव्यों की वर्तना परिणाम किंवा तबीयत या प्राचीनत्व कास के कारण ही संभव है।^१ काल

काल

पुरुषत्व तथा अन्य द्रव्यों के परिणामों का कारण है। वह नित्य है तथा पुरुषत्व में सर्वत्र पति रहती है। काल अतीत है अतः उसका अस्तित्व अनुमान से ही सिद्ध होता है। काल 'समय' भी कहलाता है और बड़ा दिनट दिन रस आदि समय के निश्च-निश्च कम है। समय 'परिणाममय' और 'अनिक' है तथा 'काल अणु' भी कहलाता है। 'काल-अणु' एक मात्र प्रवेश को व्याप्त करता है, इसलिए इसके 'कार्य' नहीं है। वे काल अणु समय लोकाकाश में भरे रहते हैं। वे परस्पर नहीं मिलते। प्रत्येक 'काल-अणु' दूसरे से भिन्न रहता है। वे अस्म अमूर्त अक्षिज तथा अक्षिज हैं। 'निरन्तर काल' नित्य है और द्रव्यों के परिणाम में सहायक होता है। वह समय का आधार है। 'समय' की व्यावहारिक काल भी कहते हैं। इस प्रकार तीन दार्शनिकों ने काल के दो भिन्न क्रिये हैं— परमाण्विक काल और व्यावहारिक काल। व्यावहारिक काल वा प्राच्य और अन्त होता है। पारमाण्विक काल नित्य तथा निराकार है। वर्तना पारमाण्विक कास के कारण होती है। अन्य परिवर्तन व्यावहारिक काल के कारण होते हैं। पुनरुत्पत्ति के अनुसार कुछ तीन दार्शनिक कास को स्वर्णन द्रव्य न मानकर अन्य द्रव्यों का ही एक पर्याय मानते हैं। अर्थात् द्रव्य होने के

('वर्तना-परिणाम-किंवा' वरत्ता परत्वे च कालत्व')

कारण काल अस्तिकाय नहीं है। वह अवयवों के बिना ही समस्त विश्व में व्याप्त है।

आस्थव तत्त्व

‘योग’ के द्वारा कर्म पुद्गलों के जीव के शरीर में प्रवेश करने को आस्थव कहते हैं। योग काम वचन तथा मन की क्रिया है। इस प्रकार आस्थव जीव के बन्धन का एक कारण है, जीव और पुद्गल अनन्त काल से लोकाकाश में उपस्थित हैं। इनके साथ जीवों के ‘कर्म’ भी हैं। अनादि अविद्या के सम्पर्क से क्रोध, लोभ, मान तथा माया ये चार कपाय भी जीव के साथ हैं। जीव के कर्मों का फल भी सस्कार के रूप में पुद्गलों के साथ विद्यमान रहता है। जब होने के कारण कर्म पुद्गल स्वयं जीव में प्रवेश नहीं कर सकते। इसीलिए काय, वचन तथा मन की क्रिया की आवश्यकता होती है। कर्म पुद्गलों को जीव में प्रवेश करने से पूर्व इन क्रियाओं के द्वारा जीव में एक प्रकार का ‘स्पन्दन’ होता है। क्रियाओं के भेद से इन स्पन्दनों को क्रमशः ‘काययोग’ ‘वागयोग’ और ‘मनोयोग’ कहते हैं।

आस्थव के बयालिस भेद हैं जिनमें काय योग, वागयोग, मनोयोग, पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, चार कपाय तथा अहिंसा, अस्तेय, असत्य आस्थव के भेद भाषण आदि पाँच व्रतों का पालन न करना, ये सत्रह आस्थव विशेष रूप से महत्वपूर्ण हैं। इनके अतिरिक्त भी पचीस छोटे-छोटे आस्थव भी होते हैं। ये सभी बन्धन के कारण हैं। आस्थव के और भी दो भेद किये गए हैं—भावास्थव और द्रव्यास्थव। कर्म पुद्गलों के जीव में प्रवेश करने से पूर्व जीव के भावों में जो परिवर्तन होता है उसे ‘भावास्थव’ कहते हैं। जीव में ‘कर्मपुद्गलों’ का जो प्रवेश होता है उसे द्रव्यास्थव कहते हैं। जैसे तेल लगे शरीर पर धूल चिपक कर जमा हो जाती है उसी तरह कर्म पुद्गल भी जीव पर चिपक जाते हैं। इस उदाहरण में तेल से लिप्त होना ‘भावास्थव’ और उस पर धूलराशि का चिपक जाना ‘द्रव्यास्थव’ का उदाहरण है।

बन्ध तत्त्व

कपायों के कारण जीव के पुद्गल से आक्रान्त हो जाने को जैनो ने बन्धन अथवा बन्ध तत्त्व कहा है।^१ जीव का बन्धन मानसिक प्रवृत्तियों के कारण होता है। दूषित मनोभाव ही बन्धन का मूल कारण है और पुद्गल का आस्थव मनोभाव का एक परिणाम है।

१ सकषायत्वत् जीव कमणो मोक्षान पुद्गलान् आवृत्ते सम्बन्ध ।

—सत्त्वाधीनम-सूत्र, ८-२ ।

बीज में पुरुषों के प्रवेश करने से पहले 'मायात्मक' उत्पन्न होता है। इसके पश्चात् बीज में जो बन्धन होता है उसे 'मायबन्ध' भाव बन्ध और द्रव्यबन्ध कहते हैं। कर्म पुरुषों के प्रवेश करने के बाद बीज में 'द्रव्यात्मक' उत्पन्न होता है। इससे बीज में जो बन्धन हो जाता है उसे 'द्रव्यबन्ध' कहते हैं। 'मात्मक' बीज का वास्तविक स्वरूप गूढ़ रह जाता है और बीज बन्धन में फँस जाता है। इन दोनों तत्वों के अतिरिक्त कम मिश्रित बहिरति और उपस्था के नियमों को प्राप्त न करना इत्यादि सभी बीज के बन्धन के कारण हैं। बन्धन की अवस्था में बीज और पुरुष एक दूसरे में प्रविष्ट हो जाते हैं। सभी धारी के प्रत्येक भाग में बीज और पुरुष विद्यमान रहते हैं। इस में जब और गरम मोह में जलन के साथ साथ के समान पुनर्जन और बीज परस्पर मिल जाते हैं।

संवरतत्व

'मात्मक' तथा 'बन्ध' को भी रोक्ता है उसे 'संवर तत्व' कहते हैं। बन्धन से मुक्त होकर परम आत्मत्वं प्राप्त करने का परम लक्ष्य है। बन्धन से मुक्त होने के लिये बीज का कार्मिक पुरुषों से कृता जलन आवश्यक है। इसलिये कार्मिक पुरुषों का बीज में प्रवेश करना और उसके कारणों को रोक्ना तथा 'संवर' आवश्यक है। एक डोप और मोह से कूटकर, मुक्त मुक्त में समान भावना प्राप्त करके बीज बिराहों से मुक्त हो जाता है और उसकी आत्मा में कर्म पुरुष प्रवेश करके बन्धन नहीं उत्पन्न करते।

'संवर' में पहले बीज के एक डोप तथा मोह आदि विकारों का निरोध होता है। इसे 'माय संवर' कहते हैं। इसके पश्चात् कर्म पुरुषों का प्रवेश रुक जाता है। इसे 'द्रव्य संवर' कहते हैं। कर्म पुरुषों का प्रवेश एक बार इसके पर तिर सबै के लिए रुक जाता है। जब बीज के समस्त कर्म पुरुषों का कनक भाग हो जाता है तो उसे मील प्राप्त हो जाता है। कर्म के प्रवेश को रोकने के लिये बीजों में निम्नलिखित उपाय बतलाए हैं—

वे कर्म को रोकने के पाँच बाध उपाय हैं। इनके जेब हैं 'दीर्घा समिति' (बलने करने के नियमों का पालन) 'माया समिति' (सोचने के नियमों का पालन) 'एवमा समिति' (भिन्ना भावने के नियमों का पालन) 'माया निरोध समिति' (कार्मिक कार्य के लिए निष्ठा से के मुक्त मन को बचाना) तथा 'नि स्थापना समिति' (भिन्ना वा भाग को अस्वीकार करना)।

‘योग’ के रोकने को ‘गुप्ति’ कहते हैं। याग के भेद में ऋतुमार गुप्ति में भी तीन भेद हैं धर्मात् काय गुप्ति (वाग्गेरिक व्यापार

(२) गुप्तिमां ता निरोध) ‘वाग् गुप्ति’ (घोले के व्यापार का निरोध) तथा ‘मनागुप्ति’ (मनस्व आदि मा के व्यापार का निरोध)। समीप में ‘मतिग्या’ का प्रवृत्ता मुख्य है और ‘गुप्ति’ में ‘अमत् निगा’ का निरोध मुख्य है।

घृता के पालन में आत्मा में तम-पुद्गलों का प्रवेश रक्त जाता है। ये तम हैं अहिंसा, मत्स्य, अम्लेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह।

(३) घृत (क) अहिंसा—अहिंसा का धर्म है जीवों की हिंसा न करना। इसमें तम जीवों की ही नहीं बल्कि न्याय

जीवों की हिंसा का भी विरोध आ जाता है। साधारण गृहस्थों के लिये यह नियम कठिन है। अतः उनके लिये ऐन्द्रिय जीवों को छोड़कर अय की हिंसा वर्जित है। जैनों का यह सिद्धान्त इस तत्त्व पर आधारित है कि सभी जीव समान हैं। अहिंसा में मन, वचन तथा कर्म की अहिंसा आ जाती है।

(ख) सत्य—का अर्थ है मिथ्या वचन का परित्याग। सत्य का आदर्श है सूनृत अर्थात् सयका हितकारी और प्रिय सत्य।^१ अतः सत्य घृत को पालन करने के लिये जहाँ एक ओर लोभ, भय और क्रोध से दूर रहने की आवश्यकता है वहाँ दूसरी ओर पर निन्दा, उपहास, वाचालता, ग्राम्यता तथा चपलता से भी वचना अनिवार्य है।

(ग) अस्तेय—अर्थात् बिना दिये हुए पर द्रव्य का ग्रहण करना। अहिंसा के साथ अस्तेय का सम्बन्ध है। जीवन का अस्तित्व धन पर निर्भर है। अतः धन सम्पत्तिका अपहरण प्राणों की हिंसा के ही समान है। अतः चोरी का निषेध है।

(घ) ब्रह्मचर्य—अर्थात् वासनाओं का परित्याग। जैनों के अनुसार इसमें इन्द्रिय सुख ही नहीं बल्कि सभी कामों का परित्याग आ जाता है। मानसिक अथवा वाह्य, सूक्ष्म अथवा स्थूल, लौकिक अथवा पारलौकिक, स्वार्थ अथवा परार्थ सभी कामनाओं का पूर्ण परित्याग ब्रह्मचर्य के लिए आवश्यक है।

(ङ) अपरिग्रह—अर्थात् विषयासक्ति का त्याग। इसके अन्तर्गत सभी प्रकार के शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध आ जाते हैं। मोक्ष प्राप्ति के लिए सासारिक विषयों से अनासक्ति की आवश्यकता है।

जैनों ने दस धर्म बतलाए हैं जिनके पालन से कर्म आत्मा में प्रवेश नहीं करते। ये दस धर्म हैं क्षमा, मृदुता, सरलता, शौच, सत्य, सयम, तप, त्याग, औदासीन्य और ब्रह्मचर्य।

(४) धर्म

मोक्ष प्राप्त करने के लिए चीन्हीं के अनुसार धावकों को बाध 'अनुप्रेक्षाओं' जर्बस् 'भावनाओं' से युक्त रहना आवश्यक है। ये

(२) अनुप्रेक्षाएँ बाध अनुप्रेक्षाएँ हैं 'अभिरुच' (धर्म को छोड़कर सभी वस्तु की अभिरुच मानना) अचरण (सत्य को छोड़कर

दूसरा कोई भी धरम नहीं है) 'उधर' (जीवन मरण की भावना) 'एकत्व'

(जीव अपने कर्मों का एकमात्र साणी है), अमृत्य (आत्मा को सरीर से भिन्न

मानना) 'अधुनि' सरीर और सारीरिक वस्तुओं को अपवित्र मानना)

'आश्रय' (कर्म के प्रवेश की भावना) 'उधर' (कर्म के प्रवेश के निरोध की

भावना), 'निर्जरा' (जीव में प्रविष्ट कर्म पुत्रवर्त्तों को बाहर निकालने की

भावना) 'लोक' (जीवात्मा सरीर तथा जगत की वस्तुओं की भावना)

'बोधिबुद्धमत्त्व' (सम्बन्ध ज्ञान उभयक चरित्र को बुद्धम समझनेकी भावना)

तथा 'अमनुप्रेक्षा' (धर्म भाव से व्युत् न होना तथा उसके अनुप्रेक्षण में स्थिरता

माने की भावना)। इन सबों का सदा अनुप्रेक्षण करना ही 'अनुप्रेक्षा' है।

सदा स्वामी के अनुसार "युक्ति मार्ग से व्युत् न होने के योग्य और कर्मों के

नाश के लिये सहन करने योग्य हो हों वे 'परीपह'

(३) परीपह कहलाते हैं। 'उधर' में अकलता बड़ी कठोर उपस्था

से मिलती है। उसके लिये धावकों को कठोर नियमों

का पालन करना पड़ता है। ये परीपह बाँध हैं—बुधा, दुष्मा सौत उष्ण

संघर्षक मन्त्र (नशता को समभावपूर्वक सहन करना) वरति स्त्री

वर्षा (एकान्त बाध करना) निपका (जातन से व्युत् न होना) सन्धा आश्लेष

बन्ध भावना अज्ञान रोम दुर्लक्ष्य मन्त्र (उपस्था करने के समय में बाँधे

बिठाना मन्त्र सरीर पर जब बाध सधते न बचपना और न स्नानादि करना)

सत्कार पुरस्कार, प्रज्ञा, मन्त्रान और अर्चन

अपरोक्ष परीपह के अतिरिक्त निम्नलिखित पाँच प्रकार के चरित्रों का सम्पादन

करना भी आवश्यक है—'साधारण चरित्र' (समभाव

(४) चरित्र में रहना) दोष स्थापना (बुद्ध के लक्ष्य अपने

पहले दोषों को स्वीकार करके बीका मैना), अतिहार

विमुक्ति 'भूतन उपराय' (लोग के बन्ध को छोड़कर भोज खादि कपायों का

अवन न होना) और 'अनाख्याय' (सभी कपायों का निरोध होना)।

निर्जरा तत्त्व

जन्म के जीव धर्म पुत्रवर्त्तों के नाश की कठिना की 'निर्जरा' कहते हैं।

ये वे पुत्रवर्त्त हैं जो आत्मा में पहले से ही निपके हुए हैं। अपरोक्ष बाध

प्रकार के उपायों द्वारा आत्मा में और धर्मपुत्रवर्त्तों का प्रवेश रोका जा सकता

‘योग’ के रोकने को ‘गुप्ति’ कहते हैं। योग के भेद के अनुसार गुप्ति के भी तीन भेद हैं अर्थात् काय गुप्ति (भारारिग व्यापार का निरोध) ‘धाम् गुप्ति’ (बोझने के व्यापार का निरोध) तथा ‘मनागुप्ति’ (मत्स्य आदि मन के व्यापार का निरोध)। समांत में ‘गतिपा’ का प्रयत्न मुख्य है और ‘गुप्ति’ में ‘अमत् क्रिया’ का निरोध मुख्य है।

प्रती के पालन में आत्मा में तम पुद्गलों का प्रवेश का जाता है। य प्रत है अहिंसा, सत्य, अस्तेय, दाननय और अपभ्रिग।

(३) दान (क) अहिंसा—अहिंसा का अर्थ है जीवों की हिंसा न करना। इसमें दान जीवों की ही नहीं बल्कि न्यायपर

जीवों की हिंसा का भी विरोध आ जाता है। साधारण ग्रहणों के लिये यह नियम कठिन है। अत उनके लिये ऐरेन्द्रिय जीवों को छोड़कर अय की हिंसा वर्जित है। जैनो का यह सिद्धान्त इस तत्त्व पर आधारित है कि सभी जीव समान हैं। अहिंसा में मन, वचन तथा कर्म की अहिंसा आ जाती है।

(ख) सत्य—का अर्थ है मिथ्या वचन का परित्याग। सत्य का आदर्श है सूनृत अर्थात् सबका हितकारी और प्रिय सत्य।^१ अत सत्य दान को पालन करने के लिये जहाँ एक ओर लोभ, भय और क्रोध से दूर रहने की आवश्यकता है वहाँ दूसरी ओर पर निन्दा, उपहास, वाचालता, ग्राम्यता तथा चपलता से भी वचना अनिवार्य है।

(ग) अस्तेय—अर्थात् बिना दिये हुए पर द्रव्य का ग्रहण करना। अहिंसा के साथ अस्तेय का सम्बन्ध है। जीवन का अस्तित्व धन पर निर्भर है। अत धन सम्पत्ति का अपहरण प्राणों की हिंसा के ही समान है। अत चोरी का निषेध है।

(घ) ब्रह्मचर्य—अर्थात् वासनाओं का परित्याग। जैनो के अनुसार इसमें इन्द्रिय सुख ही नहीं बल्कि सभी कामों का परित्याग आ जाता है। मानसिक अथवा बाह्य, सूक्ष्म अथवा स्थूल, लौकिक अथवा पारलौकिक, स्वार्थ अथवा परार्थ सभी कामनाओं का पूर्ण परित्याग ब्रह्मचर्य के लिए आवश्यक है।

(ङ) अपरिग्रह—अर्थात् विषयासक्ति का त्याग। इसके अन्तर्गत सभी प्रकार के शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध आ जाते हैं। मोक्ष प्राप्ति के लिए सांसारिक विषयों से अनासक्ति की आवश्यकता है।

जैनो ने दस धर्म बतलाए हैं जिनके पालन से कम आत्मा में प्रवेश नहीं करते।

ये दस धर्म हैं क्षमा, मृदुता, सरलता, शीघ्र, सत्य, (४) धर्म सयम, तप, त्याग, औदासीन्य और ब्रह्मचर्य।

कर्म का सिद्धान्त

पीछे मोक्ष के वर्णन में कर्म के विभिन्न भेदों का भी शिष्ट बताया है। जब कर्म के स्वभाव और भेदों का विस्तृत अध्ययन करना धार्मीय और अधार्मीय भी आवश्यक है। कर्मों के अनुसार कर्म पौरुषात्मिक अर्थात् ब्रूनिपाकन के समान पद पदार्थ है। कर्म के इन पौरुषात्मिक बन्धुओं को 'कर्मवर्णन' भी कहते हैं। वे इच्छा द्वेष और भय से प्रेरित मन परीर और बान् की क्रियाओं तथा वाक्यानों से उत्पन्न होते हैं। मुख्य रूप से कर्म के दो भेद हैं—आनीय अर्थात् नाशवान और अवातीय जो कि नाशवान नहीं हैं। इसमें से दोनों के भी चार चार भेद हैं। आनीय कर्म आनाशरणीय अर्थात् ज्ञान की दृष्टि से आने अर्थात् आशरणीय अर्थात् प्रत्यक्ष में बाधक अन्तराय अर्थात् प्रवृत्ति में बाधक, और मोहनीय अर्थात् भ्रम उत्पन्न करने वाले हैं। अवातीय कर्म आरुप नाश तथा मोक्ष और वैदना विस्तार करने वाले (वैदनीय) हैं।

ये आठ प्रकार के कर्म निम्नलिखित रूप से वर्णन का कारण बनते हैं—

(१) आनाशरणीय कर्म यदि धृत अवधि मन्त्र

आनीय और अवातीय वर्णन और केवल इत्यादि पाँच प्रकार के ज्ञान में के भेद बाधक होते हैं।

(२) अर्थात् आशरणीय कर्म सब प्रकार के प्रत्यक्ष में

बाधक है तथा आरुप अर्थात् जीवों द्वारा अवाधुय अर्थात् वेदों के अतिरिक्त अवधि अर्थात् दूरस्थ वस्तु का प्रत्यक्ष केवल अर्थात् पूर्ण प्रत्यक्ष, निद्रा अर्थात् नीद, निद्रानिद्रा अर्थात् नष्टी नीद प्रवृत्ता अर्थात् अवाधुय नीद प्रवृत्ता प्रवृत्ता अर्थात् अत्यन्त अवाधुय नीद तथा स्वप्नवृत्ति अर्थात् नीद में पड़ना (Somnia-bulism) इत्यादि।

(३) अन्तराय कर्म अज्ञान की स्वाभाविक वृत्ति को रोक कर उसे बाधक होती हुई भी पुनः कर्म नहीं करने देते। वे ज्ञान ज्ञान मोक्ष उपनीय और बीर्य (पुत्रि) में बाधा उत्पन्न करने हैं।

(४) मोहनीय कर्म विद्येयता भी प्रकार के हैं—अर्थात् मोहनीय और चरित-मोहनीय। प्रथम सखिबलास अर्थात् विद्यास और, सदासख विद्यास को रोकता है। दूसरा कृपाय वैदनीय अर्थात् नीद रज मोहना और मोक्ष तथा अकृपाय वैदनीय अर्थात् हस्त राय द्वेष कुछ भय भूना स्त्री कामुकता पुरुष कामुकता तथा हिचड़े की कामुकता को रोकता है।

(५) आरुप कर्म गारुकीय जीवन पशु जीवन मानव जीवन तथा स्वर्गीय जीवन की अवधि निर्धारित करते हैं।

है। परन्तु मुक्ति के नियम पितृने काम पुद्गल को नाश भी अत्यावश्यक है। इसी कारण 'निजरा' की आवश्यकता है। इस अवस्था तक पहुँचने के लिए रागद्वेष आदि दुर्गुणों का त्याग करके निदिध्यासन की बंधी आवश्यकता है। इससे चित्त निर्मल होता है और जीव अपने घरीय ही में स्थित 'आत्मा' का 'दर्शन' कर सकता है। इसमें माया के दुष्ट दूर होते हैं और दर्शन, जीवन तथा धर्म के अन्तिम लक्ष्य 'आत्मसाक्षात्कार' का अनुभव होता है।

निजरा के दो भेद हैं—'भावनिजरा' और 'द्रव्य निजरा'। भावावरण में

भावना उत्पन्न होती है तब उसे 'भावनिजरा' कहते

निजरा के भेद हैं। इससे बाद आत्मा में प्रविष्ट हो पुद्गल के

वास्तविक नाश को 'द्रव्यनिजरा' कहते हैं। भाव

निजरा के भी दो भेद हैं। भोग के बाद तब पुद्गल ने स्वयं नाश हो जाने को 'सविपाक' या 'अकाम' भावनिजरा कहते हैं। किन्तु यदि भोग की समाप्ति के पूर्व ही उन कर्मों का नाश हो जाय तो वह अविपाक या 'सकाम' 'भावनिजरा' कहलाता है। अविपाक भाव निजरा के लिए छ या छ अन्तरंग तपस्याएँ करनी होती हैं। अनशन, अवमोदाय (भोजन में नियन्त्रण करना), वृत्तिमक्षेप (अल्पाहार) रस त्याग, विविक्त शय्यासन तथा कायपलेश ये छ वाह्य तपस्याएँ हैं। प्रायश्चित्त, विनय, वैराग्य वृत्त्य (साधुमेधा), स्वाध्याय, व्युत्सर्ग (विषय विराग) तथा ध्यान ये छ अन्तरंग तपस्याएँ हैं।

मोक्ष तत्त्व

जैनो के अनुसार जीव का पुद्गल से वियोग ही 'मोक्ष' है। मोक्ष भी दो प्रकार का है—भाव मोक्ष और द्रव्य मोक्ष। तपस्या के द्वारा तथा नियमों के पालन से रागद्वेष आदि का नाश होकर और फिर 'सवर' तथा 'निजरा' द्वारा आस्त्रव का नाश होता है। इस प्रकार कर्म पुद्गल से मुक्त होकर जीव के सर्वज्ञ और सर्व दृष्टा होकर मुक्ति अनुभव करने को 'भावमोक्ष' या 'जीव मुक्ति' कहते हैं। यह वास्तविक मोक्ष के पहले की अवस्था है। इसमें चार घातीय कर्मों अर्थात् 'ज्ञानावरणीय', 'दर्शनावरणीय', 'मोहनीय' और 'अन्तराय' का नाश हो जाता है। इसके पश्चात् क्रमशः चार 'अघातीय कर्मों अर्थात् 'आयु', 'नाम', 'गोत्र' तथा 'वेदनीय' का भी नाश होने पर द्रव्य मोक्ष प्राप्त होता है। तभी वह औपशमिक, क्षायोपशमिक, औदायिक तथा भव्यत्व भावों से भी मुक्त हो जाता है। फिर वह ऊर्ध्व गति होकर ऊपर लोक की सीमा पर्यन्त पहुँच जाता है। आलोकाकाश में धर्मास्तिकाय नहीं रहता। अतः जीव न तो लोक के परे जा सकता है और न समार में लौट कर आ सकता है। वह अनन्तकाल तक "सिद्धशिला" में रहता है। वह परमात्मा के साथ एक नहीं होता।

परचातु ॥ होती है। सम्पूर्ण वर्णन के बिना सम्पूर्ण ज्ञान नहीं हो सकता। ब्रह्मात्र जीव सार्थक मधिमार्ग का कहना है कि जगत् मन बुद्धिहीन नहीं बल्कि बुद्धिप्रधान है।^१ मन ने मग्नता बड़ती है और पुनर्ज्ञान प्राप्त होने पर ही पुनर् मग्नता ॥ चरती है।

(२) सम्पूर्ण ज्ञान—सम्पूर्ण वर्णन में जेम्स उपरोक्त के सारांशमात्र का ज्ञान रखा है। सम्पूर्ण ज्ञान में जीव और मजीव के मूलभूतों का लक्ष्य ज्ञान होता है। यह सार्थक और बोधोद्दिष्ट है। इसके लिये भी कर्मों का नाश आवश्यक है। वर्णों के पुनर् विनाश के पश्चात् ही देवत ज्ञान प्राप्त होता है।

(३) सम्पूर्ण चरित्र—ये ब्रह्म कर्मों का वर्णन और हितकर कर्मों का आचरण सम्मिलित है। इससे जीव कर्मों से मुक्त हो जाता है। इसके लिये निम्नलिखित क्रियाएँ अत्यावश्यक हैं—

(१) पंच महाभूत का त्याग। इनका विस्तृत वर्णन पीछे किया जा चुका है।

(२) बसने खोलने निषादि बहज करने पुरीष और मूत्र त्याग करने से सतर्कता।

(३) मन बचन तथा वर्णों से गुप्ति का अप्यास। इसका वर्णन भी पीछे किया जा चुका है।

(४) इस वर्णों का आचरण तथा सदा मार्ग (ओमलता) मार्ग (सर सता) सत्त्व सौम्य सौम्य तप (मानस और बाह्य) त्याग बहिष्करण (किन्ती पदार्थ से समता न रखना) और ब्रह्मचर्य।

(५) जीव और संसार के पदार्थ सत्त्व के सम्मुख से भावना।

(६) ब्रह्म त्याग तथा गमी वर्णों के कष्टों का सहन।

(७) समता निर्धनता निर्लोभता और चरित्र।

ईश्वर के विषय में जैनो का मत

जैनो का अनौपचारिक विमलनिष्ठ बुद्धिजी पर आधारित है : (१) प्रत्यक्ष के द्वारा ईश्वर का ज्ञान नहीं होता। जैनो ने ईश्वर जीव मजीवकरवाही है के विषय में न्याय की उक्तियों का खंडन किया है। यदि संसार निरव है तो उसके निर्माता का प्रश्न नहीं पड़ता। संसार कार्य है इसका कोई प्रमाण नहीं है। फिर यदि संसार कार्य

१ न मे जित कसबात ब डोचः कपिलाविनु।

पुस्तिका बचन सत्त्व तद् बाह्य बचन मम ॥ —मधिमार्ग

पञ्चवर्ण—समुत्पन्न ४४ पर टीका

(६) नाम कर्म आत्मा का नारकीय, पाशविक, मानव और दैवी जीवन में आवागमन, जाति, इन्द्रियो की सख्या, भिन्न भिन्न प्रकार के शरीर, ठाँचा, नाड़ी सस्थान और शारीरिक अवयव इत्यादि का निश्चय करते हैं वे व्यक्ति की शारीरिक विशेषताएँ, गुणो, शक्तियो, चरित्र और व्यक्तित्व का निश्चय करते हैं ।

(७) गोत्र कर्म उच्च अथवा निम्न परिवार में जन्म का निश्चय करते हैं ।

(८) वेदनीय कर्म सुख अथवा दुख की वेदनाएँ उत्पन्न करते हैं । वे आत्मा की स्वभाविक आनन्द की प्रकृति में बाधक हैं ।

विभिन्न प्रकार के कर्मों के ससर्ग से आत्मा की भिन्न भिन्न अवस्थाएँ मानी गई हैं —

कर्म के भेद से आत्मा (१) पारिणामिक—जबकि उसकी शुद्ध विचार की विभिन्न अवस्थाएँ क्रियाएँ है कर्म से स्वतन्त्र हो । (२) औदायिक—

जबकि कर्मों का उदय और फल हो । (३)

औपशमिक—जबकि नाशवान कर्मों का फल रोक दिया गया हो ।

(४) क्षयिक—जब कि नाशवान कर्मों का उन्मूलन हो गया हो ।

(५) क्षयोपशमिक—जब कि कुछ कर्मों का नाश हो गया हो, कुछ के फलो को रोक दिया गया हो और कुछ क्रिया शील हो ।

मोक्ष के साधन

जैनो के अनुसार कर्म ही बन्धन का कारण है । अत मोक्ष के लिये कर्मों से छूटना अत्यन्त आवश्यक है । 'सवर' के द्वारा नये

त्रिरत्न कर्म पुदगलो का आश्रय बन्द होता है । 'निर्जरा' के

द्वारा पहले से उपस्थित कर्मों का नाश होता है । परन्तु

मोक्ष का परम माग 'त्रिरत्न' अर्थात् सम्यग दर्शन, सम्यगज्ञान, और सम्यग चरित्र है ।^१ इन तीनों के सम्मिलित होने पर ही मोक्ष मिलता है ।

(१) सम्यग् दर्शन—उमास्वामी के अनुसार सम्यग दर्शन का अर्थ यथार्थ ज्ञान के प्रति श्रद्धा है । कुछ लोगो में यह स्वाभाविक सम्यग् दर्शन का अर्थ होता है और कुछ इसे विद्योपार्जन और अम्यास द्वारा सीखते हैं । परन्तु श्रद्धा का उदय अश्रद्धाजनक कर्म

के 'सवर' अथवा 'निजर' से होता है । परन्तु श्रद्धा का अर्थ अधविश्वास नहीं है । वह पूणतया युक्तिसंगत है । श्रद्धा किसी विषय के सम्बन्ध में ज्ञान के

परचातु ही होती है। सम्यक् वर्धन के बिना सम्यक् ज्ञान नहीं हो सकता। प्रत्यक्ष और आधुनिक अभिप्राय का कहना है कि जैन मत बुद्धिहीन नहीं बल्कि बुद्धिमत्ता है।^१ मग्न से बड़ा बढ़ती है और पूर्णज्ञान प्राप्त होने पर ही पूर्ण बड़ा हो सकती है।

(२) सम्यक् ज्ञान—सम्यक् वर्धन में जैन ज्ञानियों के साराप्रमाण का ज्ञान रहता है। सम्यक् ज्ञान में जीव और अजीव के गुणगणों का समिन्धेप ज्ञान होता है। यह वस्तुनिष्ठ और दोषरहित है। इसके सिद्धे भी कर्मों का नाश आवश्यक है। कर्मों के पुर्ण विनाश के परचातु ही केवल ज्ञान प्राप्त होता है।

(३) सम्यक् चरित्र—में अहित कार्यों का वर्जन और हितकर कार्यों का आचरण सम्मिलित है। इससे जीव कर्मों से मुक्त हो जाता है। इसके सिद्धे निम्नलिखित क्रियार्थे अत्यावश्यक है—

(१) पंच महाव्रत का बालन। इनका विस्तृत वर्णन पीछे किया जा चुका है।

(२) बसने खोलने मिछादि ग्रहण करने पुरीष और भुज त्याग करने में उत्तर्जता।

(३) मन बचन तथा चर्च में मुक्ति का अभ्यास। इसका वर्णन भी पीछे किया जा चुका है।

(४) बस बर्षों का आचरण तथा जमा पार्श्व (कोमलता) जार्ज (घर मठा) हरद जीव संवय उप (मालस और बाह्य) त्याग अकिंचनता (किन्ही पदार्थ से समता न रहना) और ब्रह्मचर्य।

(५) जीव और संसार के बर्षार्थ तथा के सम्बन्ध में वाक्ता।

(६) भुज त्याग तथा नमीं तर्षों के कर्मों का ग्रहण।

(७) समता निर्मलता निर्वीजता और चरित्र।

ईश्वर के विषय में जैनो का मत

जैनो का अनीश्वरवाद निम्नलिखित मुक्तिर्षों पर आधारित है : (१) प्रत्यक्ष के द्वारा ईश्वर का ज्ञान नहीं होता। जैनो ने ईश्वर जीव अनीश्वरवादी है के विषय में ग्याप की कठिर्षों का ब्रह्म किया है। यदि संसार मित्र है तो उसके निर्मिता का प्रत्य नहीं ब्रह्म। संसार कार्य है इसका कोई प्रमाण नहीं है। फिर यदि संसार कार्य

१ न मे जिन पक्षपातः न ह्येयः कलिवादिपु।

मुक्तिमया बचने मास्य तद् बाह्यं वर्धनं मय ॥
धर्मार्थ

भी हो तो निरवयवी ईश्वर किस प्रकार उपादानों से उसका निर्माण कर सकता है ।

(२) ईश्वर के गुण भी कल्पित जान पड़ते हैं । यदि वह सर्व शक्तिमान है तो घर बनाने आदि को क्यों नहीं बनाता । जब वह शिल्पी मिलकर भी एक वस्तु को बना गमने हं तो ईश्वर को एक मानने में क्या युक्ति है । जब मुक्ति की प्राप्ति बन्धनों के नाश पर ही हो सकती है तो ईश्वर को नित्य मुक्ति कैसे माना जा सकता है अतः ईश्वर को सर्वशक्तिमान, एक नित्य मुक्त और पूर्ण आदि मानने में कोई युक्ति नहीं है ।

परन्तु नास्तिक होने का अर्थ यह नहीं है कि जैनों में धर्मोत्साह अथवा धार्मिक क्रिया कर्म की कमी हो । वास्तव में वे ईश्वर के तीर्थंकरों की उपासना स्थान पर तीर्थंकरों की उपासना करते हैं । तीर्थंकारों में ईश्वर के सभी गुण पाए जाते हैं । उनकी पूजा से मार्ग दर्शन और अन्न प्रेरणा मिलती है । उनके सदगुणों का स्मरण करने वाला भी उनके समान सिद्ध और मुक्त हो सकता है । उपासना का प्रयोजन तीर्थंकरों की कल्याण की प्राप्ति नहीं बल्कि उनका अनुसरण करना है । जैनों के अनुसार कल्याण की प्राप्ति तो अपने ही कर्मों से हो सकती है । जैन धर्म स्वावलम्बी है । मुक्त आत्मा को 'जिन' अथवा 'वीर' कहा जाता है । जैन धर्म में पंच परमोष्ठि को माना जाता है । ये पंच परमोष्ठि हैं अर्हत्, सिद्ध, आचार्य, उपाध्याय और साधु । पंच परमोष्ठि की पूजा धर्म परायण जैनों के दैनिक कार्य क्रम एक प्रधान अंग है ।

जैन तत्त्व विचार की आलोचना

जैनों के तत्त्व विचार को विभिन्न पक्षों की निम्नलिखित आलोचनाएँ की गई हैं —

(१) जैन तत्त्व विचार में जीव और पुद्गल का सम्बन्ध समीचीन नहीं है । साध्य के विरुद्ध वे प्रकृति और जीवों को नितान्त प्रथक नहीं मानते । परन्तु फिर वे वेदान्त के विरुद्ध उनमें समुचित सम्बन्ध भी स्थापित नहीं कर पाते । कर्म कपाय के कारण हैं और कपाय अविद्या के कारण । परन्तु शुद्ध चैतन्य आत्मा में अविद्या कैसे हो सकती है और फिर आत्मा का पुद्गल से कर्मों द्वारा सम्बन्ध कैसे समझाया जाएगा । यदि कर्म और अविद्या जीव से भिन्न हैं तो फिर द्वन्द्वन कैसे है । यदि वे जीव से अभिन्न हैं तो मोक्ष की कल्पना नहीं की जा सकती । जैनों का कहना है कि हम अनुभव में आत्मा और पुद्गल को सदैव साथ पाते हैं । परन्तु यदि यह सम्बन्ध अनादि है तो मोक्ष की आशा करना बुरासा माय है । वास्तव में जैसा कि पीछे स्पष्टीकृत

की वासोचना में वयसावा का चुका है, निस्पेस सत्ता को आधार माने बिना
 तीन सापेक्षवाच टिक नहीं सकता ।

(१) चीनों का आत्मा विषयक मत परिभाषित नहीं है । वे आत्मा और
 प्राण में अन्तर ही नहीं करते । उनके अनुसार वनस्पति में भी आत्मा है ।
 आत्मा पूरे शरीर में व्याप्त (वसिष्ठाव) है । कर्म और आत्मा में संश्लेष
 सम्बन्ध है । आत्मा कर्म संयुक्त है । परन्तु फिर भी आत्मा और शरीर में
 क्रिया प्रतिक्रिया नहीं हो सकती । आत्मा और शरीर का सम्बन्ध स्पष्ट नहीं
 है । सांसारिक जीव का आत्मा पुरुषस ॥ भुक्त है । परन्तु फिर अनुभव में
 आत्मा और पुरुषस का सम्बन्ध सर्वत्र कैसे भिन्नता है ?

(१) नास्तिक होकर भी चीनों ने तीर्थंकर को ईश्वर के स्थान पर बैठ
 दिया है । वास्तव में तीन वर्ग का आत्मनिर्भरता का सिद्धान्त संसार के धार्मिक
 इतिहास में अद्वितीय है । ईश्वर के विरुद्ध चीनों के तर्कों का बाव के नैयायिकों
 ने खंडन किया है । किंतु भी महान होने पर भी तीर्थंकरों को ईश्वर नहीं
 माना का सचता क्योंकि उनमें भी आपस में अन्तर अवश्य होता ।

(२) चीनों का अहिंसा का सिद्धान्त नैतिक दृष्टि से अत्यन्त खेद है
 परन्तु सचका उन्होंने बलि की सीमा तक पहुँचा दिया है । नाक पर कबड़ा
 बाँधना साढ़ सपा कर बैठना आदि अभ्यवहार्य के साथ साथ अनावश्यक
 भी माबूम पड़ते हैं । चीनों के नैतिक नियम अत्यन्त कठोर और अस्वाभाविक
 हो गए हैं । उनमें अल्पविक्रम की शक्ति है । नैतिक गुणों के सामाजिक पक्ष पर
 भी समुचित ध्यान नहीं दिया गया है ।

(३) चीनों का अनेकान्तवाद का सिद्धान्त एकान्तवाद के विना अचूत
 है । व्यावहारिक दृष्टि से यह मानने में अधिक कठिनाई है कि प्रत्येक वस्तु के
 अनेक वर्ग होते हैं परन्तु इन वर्गों की अपनी पृथक् कोई सत्ता नहीं है । वे
 वस्तु में एक हैं । इसी प्रकार वयस की अनेक वस्तुएँ वयस की आधार पर
 सत्ता में परस्पर सम्बन्धित और एक हैं । तीन एतत्ता और अनेकता के बीच
 की कड़ी है परन्तु वे दोनों में सम्बन्ध स्थापित नहीं कर पाए हैं । जब वस्तुएँ
 परस्पर सम्बन्धित हैं तो फिर वे अनेक कैसे हैं ? वास्तव में वे एक पूर्ण के
 अनेक अंश हैं । यह पूर्ण व्यापारिक और प्रयाजन मय होता । परन्तु तीन इस
 प्रकार के पूर्ण को मानने से इनकार करती हैं ।

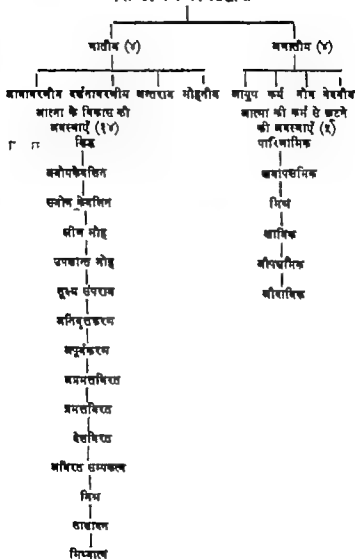
(४) इसी प्रकार चीनों का बहुवाद (Pluralism) एक अचूत सिद्धान्त
 है । व्यावहारिक अनुभव के सिद्ध होने पर भी यह व्यापारिक अनुभव पर
 धरा नहीं उतरता । दर्शन में 'नेह में अनेक' एक परम सत्य है । तीन 'नेह'
 पर और बैठे हैं और 'अनेक' या 'एकत्व' को भूल जाते हैं । उनका कहना है

कि "यदि सभी जीवों में एक ही आत्मा होती तब उन्हें एक दूसरे का ज्ञान न होता और न भिन्न-भिन्न भाग्यों का अनुभव होता, न ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र होते और न कीड़े पक्षी, अथवा सर्प होते, सभी मानव और देवता होते। हम इस ससार में निन्दनीय जीवन व्यतीत करने वाले और सम्पूर्ण चरित्र का पालन करने वाले में भेद नहीं करते।"१

१ जीव तत्त्व

जैनो के मत में दूसरा तत्त्व है अजीव। अजीव के पाँच भेद हैं यथा धर्म, अधर्म, आकाश, पुद्गल और काल। परन्तु इस तर्क अजीव तत्त्व के भेद से केवल आत्माओं की व्यावहारिक अथवा मनो-वैज्ञानिक अनेकता ही सिद्ध होती है जिससे कोई भी इनकार नहीं कर सकता। यदि व्यावहारिक और मनोवैज्ञानिक उपाधियाँ आत्मा का स्वभाव ही हो तो यह भेद ही परम सत्य होगा। परन्तु स्वयं जीवों के अनुसार ये उपाधियाँ आत्मा का स्वभाव नहीं हैं और मुक्त आत्मा में ये दोष नहीं होते। तब फिर उनको अभेद का अनुभव क्यों नहीं होगा? वास्तव में अध्यात्म शास्त्र में जीवों ने व्यावहारिक पक्ष पर अत्यधिक जोर देकर आध्यात्मिक पक्ष को भुला दिया है। बहुत्व व्यावहारिक सत्य अवश्य है परन्तु परम सत्य नहीं है। आत्मा में वैयक्तिक और सार्वभौम दोनों ही पक्ष हैं। एक आत्मा ही व्यावहारिक स्तर पर अनेक भासित होता है। जैनो के ज्ञान विचार में केवल ज्ञान में हम लौकिक ज्ञान से ऊपर उठकर अलौकिक में पहुँचते हैं। इस स्तर में पूर्ण, सार्वभौम और निरपेक्ष सत्ता का अनुभव अनिवार्य है।

जैनों का कर्म का सिद्धान्त



बौद्ध दर्शन

प्रत्येक दार्शनिक मत में समकालीन प्रवृत्तियाँ प्रतिबिम्बित होती हैं। किसी भी दर्शन को भली प्रकार समझने के लिये तत्कालीन बुद्ध के काल की परिस्थितियों और विचारधाराओं की क्रिया-प्रतिक्रियाओं का समझना अत्यन्त आवश्यक है। कुछ विशेषताएँ त्रिपिटक ग्रन्थों से ज्ञात होता है कि बुद्ध के समय में

और उससे पूर्व आत्मा, जगत, परलोक, पाप, पुण्य और मोक्ष आदि के सम्बन्ध में घोर वाद-विवाद होते थे। राजनैतिक दृष्टि से देश भिन्न भिन्न छोटे-छोटे राज्यों में बँटा हुआ था जिनकी प्रजा भिन्न-भिन्न भाषाएँ बोलती थी। दार्शनिक मतों का अभी व्यवस्थित रूप में उदय नहीं हुआ था। वेदों को पवित्र माना जाता था। आध्यात्मिक क्षेत्र में अधिकांश समय व्यर्थ वादविवाद में व्यतीत होता था। नैतिक क्षेत्र में भी व्यवहार की अपेक्षा तर्क वितर्क पर ही अधिक जोर था। दर्शन की सभी समस्याओं पर अनेको परस्पर विरोधी मत-मतान्तर मौजूद थे। दर्शन सत्य की खोज न रहकर मानसिक व्यायाम, वाग्जाल और वितंडा बन गया था। धार्मिक क्षेत्र में भी धर्म की वास्तविक आत्मा को छोड़कर भ्रमत्कार की ओर अधिक नज़र थी। नीति धर्म पर आधारित थी धर्म ईश्वर पर। अतः नीति या धर्म में मानव-प्रयत्न और उत्तरदायित्व की भावना लुप्त सी हो गई थी। सब ओर अन्धविश्वास, व्यर्थ वादविवाद और अनुत्तरदायित्व का बोलवाला था।

गौतम बुद्ध ने अपने समय की कुरीतियों का दृढ़ता पूर्वक विरोध किया और एक बौद्धिक धर्म, व्यावहारिक नीतिशास्त्र तथा सीधे बुद्ध के उपदेश की साधे जीवन सिद्धान्त उपस्थित किये। उनके दर्शन की मुख्य विशेषताएँ निम्नलिखित हैं —

विशेषताएँ

(१) विवादों के प्रति उदासीनता—यद्यपि बुद्ध

ने अपने सिद्धान्तों को सर्वत्र बुद्धिपूर्वक समझाने की चेष्टा की परन्तु वे वाद-विवाद से कोसों दूर रहते थे। इस अर्थ में वे बुद्धिवादी नहीं थे। परन्तु अन्ध-विश्वासों की ओर उनका आधुनिक वैज्ञानिक का सा दृष्टिकोण था। उन्होंने

ब्रह्मा का विवाहा निकलता बैठाकर अनुभव और प्रयत्न पर चार दिया । बौद्ध धर्म और नीति स्वाध्याय पर आधारित है बुद्ध के उपदेश बाह्यविचार पर नहीं बल्कि जीवन के गहरे विवेचन और व्यापक अनुभव पर टिके हुए हैं । बौद्ध का लक्ष्य अग्रवक्त्र दार्शनिक तर्कों का विचार नहीं बल्कि बुद्धों से निर्वाण था । ज्ञाना घटीर से भिन्न है अथवा नहीं आत्मा अमर है वा नहीं संसार ज्ञान है अथवा अनन्तनिष्ठ है अथवा अनित्य इत्यादि दार्शनिक प्रश्नों को सुन कर वे जीव ही रहते थे । वह भीन ब्रह्म का नहीं बल्कि बुद्धिमत्ता का परिचायक था । कितने भी बाह्यविचार के परचात पूर्व अथवा विषय नहीं भी दार्शनिक्य इन प्रश्नों का अन्तिमोत्तराधान नहीं कर पाए हैं । इन दार्शनिक विषयों पर उन्हें बितर्क करते से निर्वाण में कुछ भी सहायता नहीं मिलती । बुद्ध ने पूर्व प्रचलित दार्शनिक सिद्धान्तों का खोजनापन दिखाना और बुद्ध निर्दोष की समस्या पर चार दिया । बुद्धों में पंथ व्यक्ति का आत्मा और जगत के सुल तर्कों की खोज में खो रहना भारी मुश्किल है ।

पीढ़तपार सुत के अनुसार बुद्ध ने इस प्रश्नों का समाधान अर्थ समझा है और इसलिये उनके समाधान का प्रयत्न भी नहीं किया ।

अध्याकृतानि बौद्ध धर्म के पाँच साहित्य में इन प्रश्नों को "अध्याकृतानि" कहते हैं । कभी कभी इनकी संख्या

सत् से अधिक भी मिलती है । ये प्रश्न निम्नलिखित हैं—(१) क्या यह बौद्ध धर्मकृत है ? (२) क्या यह अध्याकृत है ? (३) क्या यह ज्ञान है ? (४) क्या यह अनन्त है ? (५) क्या आत्मा तथा घटीर एक है ? (६) क्या आत्मा घटीर से भिन्न है ? (७) क्या मृत्यु के बाद तत्प्राप्त का पुनर्जन्म होता है ? (८) क्या मृत्यु के बाद उनका पुनर्जन्म नहीं होता ? (९) क्या पुनर्जन्म होता भी है और नहीं भी होता है ? (१०) क्या पुनर्जन्म होना और न होना दोनों ही बातें असम्भव हैं ? व्यावहारिक दृष्टि से इन प्रश्नों का उत्तर निरर्थक है और दार्शनिक दृष्टि से इनका अवधारण मात्र नहीं मिल सकता । अतः बुद्ध ने इनका कभी विवेचन नहीं किया ।

(२) निरुपपत्तिवाद—बुद्ध ने संसार को दुःखमय माना है । मानव का कर्तव्य इस दुःखमय संसार से निर्वाण प्राप्त करना है । संसार में सुख की खोज करना पुर्णतः है । इस अर्थ में बुद्ध के उपदेश निराशावादी कहे जा सकते हैं । परन्तु फिर भारतीय दार्शनिक परम्परा के अनुसार गहरा बुद्ध ने भी इन बुद्धों के निराशों की खोज करके बुद्ध निर्वाण का मार्ग प्रपञ्च किया है ।

(३) पदार्थवाद—बुद्ध ने वैज्ञानिक परम्परागत ज्ञानों पर अन्ध विश्वास की कटु आलोचना की । कर्म के सिद्धान्त में विश्वास करने के कारण उन्होंने ईश्वर की भांगने में इनकार कर दिया । उन्होंने अपनी शिक्षाओं को

जीवन के यथार्थ अनुभवों पर आधारित किया। उन्होंने प्रयत्न अथवा बुद्धि की सीमाओं से परे किसी बात को नहीं माना।

(४) व्यवहारवाद—बुद्ध की शिक्षाएँ व्यावहारिक हैं। व्यावहारिक महत्त्व के कारण ही उन्होंने चार आर्य सत्यों पर विचार किया और कहा—“इसी प्रकार के विवेचन से लाभ हो सकता है इसी का धर्म के मूल सिद्धान्तों से सम्बन्ध है। इसी से अनासन्नित, तृष्णाओं का नाश, दुःखों का अन्त, मानसिक शान्ति, ज्ञान, प्रज्ञा तथा निर्वाण सम्भव हो सकते हैं।” बुद्ध सशयवादी नहीं थे अन्यथा वे अपने को ‘बुद्ध’ न कहते। वास्तव में उनका दृष्टिकोण निम्नलिखित दृष्टान्त से स्पष्ट होता है। एक बार जब वे शिशुप वृक्ष के तले बैठे हुए थे तब बुद्ध ने अपने हाथ में कुछ पत्तियाँ लेकर उपस्थित शिष्यों से पूछा कि वे शिशुप वृक्ष की सभी पत्तियाँ हैं अथवा वृक्ष पर और भी पत्तियाँ हैं तो बुद्ध ने कहा “इसी प्रकार निश्चय ही मैं जो कुछ मैंने तुम्हें बतलाया है उससे अधिक जानता हूँ।” आगे बुद्ध ने कहा कि वे बातें उन्होंने इसलिये नहीं बतलाई हैं क्योंकि वे शान्ति, ज्ञान अथवा निर्वाण प्राप्त करने के लिये अनावश्यक हैं।

चार आर्य सत्य

रोग, जरा और मृत्यु को देखकर सिद्धार्थ गौतम पर बड़ा प्रभाव पड़ा और वे राजसी ठाठ-बाट छोड़कर सत्य की खोज में चल दिये। उन्होंने दुःख के कारणों और निदानों का पता लगाया। वे ‘बुद्ध’ कहलाये। उनकी शिक्षाएँ चार आर्य सत्यों में निहित हैं। ये चार आर्य सत्य निम्नलिखित हैं—

सर्वं दुःखम्—जीवन को देखकर और उस पर मनन करके बुद्ध इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि मानव तथा मानवेतर जीवन ही दुःख है। “जन्म के साथ कष्ट होता है, नाश भी कष्टमय है, रोग कष्टमय है, मृत्यु कष्टमय है। अरुचिकर से संयोग कष्टमय है, सुखकर से वियोग कष्टमय है, जो भी वासना असंतुष्ट रह जाती है वह भी कष्टमय है। संक्षेप में, राग से उत्पन्न पञ्चस्कन्ध ही कष्टमय है।”^१ “समस्त ससार में आग लगी है, तब आनन्द मनाने का अवसर कहाँ है।”^२ “सुख मनाने से दुःख उत्पन्न होता है। भय सुख मनाने से उत्पन्न होता है।”^३ इन्द्रिय सुख के विषयों के खो जाने से भी दुःख उत्पन्न होता है।^४ महासागरों में जितना जल है उससे अधिक आँसू मानवों ने बँहाये

१. मज्झिम निकाय

१ Foundation of the Kingdom of Righteousness 5

२ धम्मपद १४६

३ धम्मपद २१३

४ विशुद्धिमग्ग, XVII

होयि ।^१ मनुष्य पृथ्वी पर कहीं भी ऐसा स्थान नहीं पा सकता वहाँ कि पुरुष वृक्ष पर झूरी न हो ।^२ दुःख के तीर से बामन मनुष्य को उधे निकाल देता चाहिये ।^३ भीकन दुःखों में परिपूर्ण है । सभी उत्पन्न वस्तुएँ दुःख और कष्ट हैं ।^४ जन्म पर रोग मृत्यु शोक वसेध आकांक्षा और संसार मनी आसक्ति से उत्पन्न होते हैं वत ये सभी दुःख हैं ।^५ इस प्रकार चार्वाकों के विद्वद् बुद्ध ने संसार के धार्मिक व्यापारों को दुःखमय माना है और अपने निर्बीज का उपदेश दिया है ।

(२) दुःख समुच्चय—दुःख का अर्थ सत्य दुःखों के कारणों के विषय में है । जन्ममरण के चक्र को बताने वाली तुष्णा दुःखों का मूल कारण है । यह तुष्णा तीन प्रकार की है—(१) काय तुष्णा—इन्द्रिय दुःखों के लिये (२) धर्मतुष्णा—जीवन के लिये और (३) विमल तुष्णा—बीजमय के लिये । आत्मन में आवासन को उत्पन्न करने वाली इन्द्रिय दुःख के साथ सभी वहाँ और सभी वहाँ सन्तुष्टि आने वाली कामना जबदा तुष्णा वासनाओं की वृत्ति की तुष्णा जबदा भविष्य के जीवन की तुष्णा जबदा वर्तमान जीवन में संकटा की तुष्णा ही मूल कारण है । यह दुःख के मूल के विषय में आर्य सत्य है ।^१ सभी दुःख कदापि से उत्पन्न होते हैं जोकि भविष्य के कारण हैं । भविष्य दुःखों का मूल बीजपणा के कारण है ।

दुःख के इन कारणों को बुद्ध ने 'आवस्य निवास' जबदा 'प्रणीत समुत्पाद' के छिद्वान्त में सभी प्रकार समझा है । इस प्रकार वह छिद्वान्त द्वितीय आर्य सत्य में ही सम्मिलित है । इसका अर्थन माने करेंगे ।

(३) दुःख निरोध—अर्थात् दुःख का नाश होना है । इसमें वासना तुष्णा जबदा बीजपणा विलकुल नष्ट हो जाती है । यह तुष्णा का त्याग उससे अलग होना उससे मुक्ति उसको कोई स्थान न देना है ।^२ 'वास्तव में यह इसी तुष्णा का विनाश है जिसमें कोई वासना नहीं रह जाती यह उसको अलग रख देना है उससे अलग पला उससे मुक्त होना इस तुष्णा को विलकुल ही न रचना है । यह दुःख के विनाश के विषय में आर्य सत्य है ।^३

१. संसृत निकार

१. जन्ममय १२८

७. सप्तसुत १८१ १८४ १८९ १९२

८. जन्ममय १७८.

९. बीज निरोध

९. Foundation of the kingdom of Righteousness 6.

१. अहिमस्य निवास I. १४

१. Foundation of the kingdom of Righteousness 7

मामरूप की वासना और अहंकार दुःख के कारण हैं। अहंकार और जीवेपणा के नाश से राग, द्वेष, भ्रम और दुःख का विनाश हो जाता है।^३ निम्बान शून्य के मनन पर आधारित वासना, सन्देह और इन्द्रिय सुखों का विनाश है।^४ वह नितान्त शून्यता है।^५ वह इच्छा और वासनाओं से मुक्त सागर की गहराई के समान पूर्ण शान्ति है।^६ “जो इस भयंकर तृष्णा को जीत लेता है उससे दुःख कमल पत्र से जल की वूँटों के समान दूर हो जाते हैं। तृष्णा की जड़ों को खोद डालो ताकि वह ललचाने वाली तुम्हे बार बार न पीसे।”^७ इस सत्य के प्रसंग में बुद्ध ने निर्वाण का विशद वर्णन किया है और उसका अर्थ समझाया है। परन्तु ‘प्रतीत्य समुत्पाद’ के समान ही विशेष महत्वपूर्ण सिद्धान्त होने के कारण इसका वर्णन भी प्रथक किया जाएगा।

(४) दुःख निरोधगामिनी प्रतिपद—(दुःख निरोध मार्ग) दुःखों के नाश के लिये उपाय भी हैं। बुद्ध ने केवल दुःखों के कारण ही नहीं बतलाए बल्कि उन कारणों को दूर करके दुःख से छुटकारा पाने का मार्ग भी बतलाया है निराशावाद में से आशा का प्रकाश दिखाया है। इस मार्ग के आठ अंग हैं। अतः इसको अष्टांगपथ भी कहते हैं। इसका अनुसरण करके बुद्ध परिनिर्वाण की अवस्था तक पहुँचे और इसी का अनुसरण करके और लोग भी निर्वाण प्राप्त कर सकते हैं। वास्तव में यही बौद्ध धर्म का सार है क्योंकि बुद्ध का प्रयोजन कोई दार्शनिक व्यवस्था उपस्थित करना न होकर दुःखों से छुटकारा पाने का व्यावहारिक सुलभाव निकालना था। अष्टांग पथ बौद्ध नीति शास्त्र है।

अष्टांग पथ

अष्टांग पथ मध्यम मार्ग है। इसमें आत्मासक्ति और स्वयं को कष्ट देना, दोनों का ही निरोध है। इस प्रकार बुद्ध ने आध्यात्मिक और नैतिक दृष्टि से मध्यम मार्ग अपनाया है। “दो ऐसी सीमाएँ हैं जो कि आगे बढ़ने वाले को कभी अनुसरण नहीं करनी चाहिये—एक ओर इन्द्रिय विषयों के सुखों, वासनाओं भक्ति की आदत, तृप्ति खोजने का एक निम्न और असंस्कृत मार्ग, त्याज्य, लाभहीन और जो केवल सांसारिक जनो के उपयुक्त है, और दूसरी ओर आत्मा को कष्ट देने की आदत जो भी कष्टमय, त्याज्य और व्यर्थ है। तथा-

-
- | | | |
|----|--------------------|----------|
| ३ | अत्तजडसुत्त | ६४४—५४ |
| ४ | उपसीव माज्जपुच्छा | १०६६ |
| ५ | कप्पमा अज्ज पुच्छा | १०६३ |
| ६ | तुवठक सुत्त, | ६२० |
| ७. | घासेत्थ सुत्त | ६३४, ६४३ |

मनु ने एक सम्मम मार्ग का पता लगाया है—एक ऐसा मार्ग जो कि बौद्ध भोमता और बुद्धि प्रदान करता है, जो साम्प्रित अन्तर्बुद्धि सम्पन्नता और निर्माण की ओर दिशा देता है। वास्तव में वह यही मार्ग अष्टांग पथ है अर्थात् सम्यक् बुद्धि, सम्यक् संकल्प, सम्यक् वाक्, सम्यक् कर्मात्त, सम्यक् आचार, सम्यक् स्मृति और सम्यक समाधि है।^१ जब इस अष्टांग पथ का विस्तार से वर्णन किया जायगा।

(१) 'सम्मादिट्ठि' (सम्यक् बुद्धि)—बुद्धि के कारण संसार तथा ज्ञान के सम्बन्ध में मिथ्या दृष्टि उत्पन्न होती है और हम अज्ञान दुःख और जन्म-मृत्यु को निरन्तर पुनरावृत्ति और आत्मरूप समझने लगते हैं। इस मिथ्या दृष्टि को छोड़कर वस्तुओं के यथार्थ स्वरूप पर ध्यान रखने को सम्यक् बुद्धि कहते हैं। इन प्रकार सम्यक् बुद्धि है चारों ओर सत्यों का लक्षण जो कि निर्माण की ओर दिशा देता है।

(२) सम्मासंकप्प (सम्यक् संकल्प)—सम्यक् संकल्प का अर्थ इन्द्रिय सुखों से जन्मा दुःखों की ओर धुँसी भावनाओं और उनको हानि पहुँचाने वाले विचारों का समुत्तरोन्नेयन करने का निश्चय है। अर्थात् सत्यों के ज्ञान से सभी काम ही रहता है जबकि उनके अनुसार जीवन व्यतीत किया जाय। सम्यक् बुद्धि सम्यक् संकल्प में परिवर्तित होती चाहिये। सम्यक् संकल्प में त्याग परोपकार और करुणा सम्मिलित हैं।

(३) स—सम्यक् संकल्प से बचते रहने हमारे वचनों का नियन्त्रण होना चाहिये। यह सम्यक् संकल्प का ही वाक्य रूप है, यही की अविशयता है। इसमें मिथ्याचार निम्ना अधिन और असत्य वचन प्रसारित से दूर रहना चाहिये। प्रत्येक को अशम्य (अशुभ) से बचकर शम्य (शुभ) ही बोलना चाहिये। जैसे जीव सत्य, शुभ और उचित पर स्थिर रहते हैं।^२ सत्ता को छोड़कर दूसरों से नहीं बलिक बचती भावनाओं से दूर किया जा सकता है।^३ मन को शांत करने वाला एक हितकारी शब्द दूसरों के हितों से बचता है।^४

(४) सम्माकम्मत्त (सम्यक् कर्मात्त)—जीववाच जोटी कामुकता, क्रोध, अति नीचता सामाजिक अनोखताओं में जाना प्रकाशमान आनन्द आनन्दों के उपयोग तथा जीता जीती जाति के व्यवहार से बचना ही सम्यक्

१ Early Buddhism P 51

२ सुभाषित सुत

३ अशम्य, i. ५.

४ अशम्य, viii. 1.

कर्मान्त है।^१ ये सब नियम भिक्षुओं पर लागू होते हैं। गृहस्थों के लिये केवल प्रथम पाँच नियम आवश्यक हैं। साधारणजनों के लिये और भी विशेष नियम हैं। माता पिता को अपने बच्चे को दुर्गुणों से बचाकर सद्गुणों की शिक्षा देनी चाहिये और शिक्षा के पश्चात् भस्ती प्रचार धनानि देकर विवाह कर देना चाहिये। सन्तान को अपने बुद्ध माता पिता की सेवा और पारिवारिक कर्तव्य करके योग्य सन्तान बनना चाहिये और मृत्यु के बाद भी माता पिता की स्मृति बनाए रखना चाहिये। विद्यार्थियों को विद्याध्ययन, गुरुजनों का आदर, आश्रम-पालन और उनकी आवश्यकताओं की पूर्ति करनी चाहिये। गुरुजनों का उनसे प्रेमपूर्ण व्यवहार करना चाहिये और उनमें सद्गुण उत्पन्न करके, कलाओं और विज्ञानों में पारंगत करके स्वतंत्रों से बचाना चाहिये। पति को पत्नी का आदर करना चाहिये, उसके प्रति वफादार रहना चाहिये और उसे यस्त्राभूषण देने चाहिये। पत्नी को पति में प्रेमपूर्ण व्यवहार करना चाहिये, गृहस्थी का निपुणता से प्रबन्ध करना चाहिये, अतिथि सम्बन्धियों का आदर सत्कार करना चाहिये और पति के प्रति वफादार रहना चाहिये। इसी प्रकार बुद्ध ने स्वामी और सेवक, मित्रजन, गृहस्थी और भिक्षुजन आदि के परस्पर व्यवहारों के नियमों का विशद वर्णन किया है। सबको निस्वार्थ वृत्ति, उदारता और करुणा का उपदेश दिया है^२ और व्यक्ति तथा समाज के सुख के नियम बतलाए हैं। इन नियमों को देखकर कोई भी बुद्ध को निराशावादी अथवा पलायनवादी नहीं कह सकता। बुद्ध के उपदेश सरल, व्यवहार्य, सुखदायक और भूतल को स्वर्ग बना देने वाले हैं। बौद्धधर्म ससार के महान्तम धर्मों में से है। बुद्ध के उपदेश ही आज के पथभ्रष्ट मानव को राह दिखा सकते हैं।

(५) सम्मा-आजीव (सम्यक् आजीविका)—सम्यक् आजीविका का अर्थ शुद्ध उपायों से जीविकोपार्जन करना है। यही साम्यवाद और समाजवाद का मूल आधार है। सम्यक् आजीविका के बिना सम्यक् कर्मान्त पर पूरी तरह आवरण नहीं किया जा सकता। अस्त्रशस्त्रादि, पशु, गोश्त, शराब और जहर आदि का व्यापार वर्जित है।^३ दवाव, धोखा, रिश्वत, अत्याचार, जालसाजी, डकैती, लूट, कृतघ्नता इत्यादि बुरे उपायों से जीविकोपार्जन न करना चाहिये।^४

१. धम्मिक सुत्त

२. सिगालोवाव सुत्त, तेषिज्ज सुत्त ॥ Rhys Davids Buddhism

पृष्ठ १४४-४७

३. अगुत्तर निकाय, ५

४. वीथकाय पृष्ठ २६६

(६) सम्मा आध्याम (सम्यक् आध्याम)—उपरीक्त नियमों का पालन करने के साथ साथ कुशलकार्यों को रोकना और बुरे भावों से बचना भी आवश्यक है। इसके लिये प्रयत्नों को सम्यक् आध्याम कहते हैं। इसमें ज्ञान सम्यक् इन्द्रिय निग्रह बुरे विचारों को रोकने सुख विचारों को बाधत करने और मन को सर्वशुद्धित पर जमाये रखने का सतत प्रयत्न करना सम्मिश्रित है। बुरे विचारों को रोकने के लिये ये पाँच तरीके बताये गये हैं— (१) किसी बुरे विचार का विस्तार करो (२) बुरे विचार के कर्म में परिवर्तित हो जाने के परिणामों की देखो (३) उसके कारणों का विश्लेषण करके उसके परिणामों को रोको (४) शारीरिक वेष्टा की सहायता से मन पर नियंत्रण करो।^४ यह आत्मसी योग की प्रतिष्ठा वाक्या की वृद्धि के समान है। "वर्म का पालन मन पर निर्भर है और वर्म के पालन पर बोधि की प्राप्ति निर्भर है।" इस प्रकार वर्म के मार्ग में जाने वाले बड़े बड़े व्यक्ति की भी सम्यक् आध्याम की आवश्यकता है ताकि अविष्य में पतन के लतरे से बचा रहे।

(७) सम्मास्मृति (सम्यक् स्मृति)—सम्यक् समाधि के लिये सम्यक् स्मृति अत्यन्त आवश्यक है।^५ इसमें शरीर की असुखियों संवेदना कुछ कुछ और तटस्थ वृत्ति का स्मरण सीम बना और प्रत्यक्ष मन का स्मरण सभी पंचस्कंधों, इन्द्रियों इन्द्रियों के विषयों बोधि के साधनों तथा चार आर्य सत्तों का स्मरण सम्मिश्रित है। सम्यक् स्मृति का अर्थ शरीर चित्त वेदना या नाभतिक अवस्था के उनके यथार्थ रूप में स्मरण रखना है। उनके यथार्थ रूप की धृति जाने से मिथ्या विचार मन में भर कर लेते हैं और उनके अनुराग विचारों होने लगती हैं, आकर्षित लगती हैं और कुछ सहना पड़ता है। सम्यक् स्मृति में आसक्ति लब्ध होकर दुःखों से अलग हो मिलता है।

महाराष्ट्र बुद्ध ने दीर्घनिकाय में सम्यक् स्मृति के विषय में विस्तार पूर्वक कहा है। उनका उपदेश है कि शरीर को मिट्टी जल अग्नि तथा वायु का बना हुआ समझना चाहिये और यह धार रखना चाहिये कि वह मांस हड्डी खाल अंतर्ही विषय चित्त कण बल और नीच आदि वृत्ति वस्तुओं से भर रहता है। हमें हमसारा में आकर उसका चकना लपट होना कुत्ते तथा चित्तों का साथ बनना और जल में बुझों में मिल जाना देखना चाहिये। इन सब सत्तों को धार रखने से अपने तथा दूसरों के शरीर के प्रति अनुपपन्न बिड जाता है। वेदना चित्त और असुख वृत्तियों के प्रति भी अनुपपन्न नहीं रहता। पूर्ण

४ Th. Essence of Buddhism, P 170

५ 'वित्तलीनी सभी वर्मावीनी जीवि'—The Essence of Buddhism P 175

१ आत्मसिद्धिबल बुद्ध ४

अनासक्ति हो जाती है और दुःखों का नाश हो जाता है। इस प्रकार सम्यक् स्मृति से मनुष्य सासारिक बन्धनों से बचा रहता है।

(८) सम्मा समाधि (सम्यक समाधि)—उपरोक्त सात प्रकार के नियमों के अनुसार चलकर मनुष्य की चित्त वृत्तियाँ दूर हो जाती हैं और वह सम्यक् समाधि में प्रवेश करने योग्य हो जाता है। निर्वाण तक पहुँचने से पूर्व सम्यक् समाधि की निम्नलिखित चार अवस्थाएँ हैं।

(१) शान्त चित्त से चार आर्य सत्यों पर विचार किया जाता है। विगति तथा शुद्ध विचार अपूर्व आनन्द उत्पन्न करते हैं। इस अवस्था में मनन होता है।

(२) इसमें मनन आदि प्रयत्न दृढ़ जाते हैं तथा तर्क वितर्क अनावश्यक हो जाता है। सदेह दूर हो जाते हैं और आर्य सत्यों के प्रति धृढ़ा बढ़ती है। तब समाधि की दूसरी अवस्था प्रारम्भ होती है। इसमें विचार का स्थान सहज ज्ञान ले लेता है। प्रगाढ़ चिन्तन के कारण चित्त में शान्ति तथा स्थिरता उत्पन्न होती है और साथ-साथ आनन्द तथा शान्ति का ज्ञान भी रहता है।

(३) तीसरी अवस्था तटस्थता की अवस्था है। इसमें मन को आनन्द और शान्ति से हटा कर उपेक्षाभाव लाने का प्रयत्न किया जाता है। इससे चित्त की साम्यावस्था और साथ-साथ दैहिक सुख का भाव भी रहता है। परन्तु समाधि के आनन्द के प्रति उदासीनता आ जाती है।

(४) चौथी अवस्था पूर्ण शान्ति की अवस्था है जिसमें सुख दुःख नष्ट हो जाते हैं।^२

इसमें चित्त की साम्यावस्था, दैहिक सुख और ध्यान का आनन्द, किसी कभी ध्यान नहीं रहता। इसमें चित्त की वृत्तियों का निरोध हो जाता है। यह पूर्ण शान्ति, पूर्ण विराग और पूर्ण विरोध की अवस्था है। इनमें दुःखों का सर्वथा निरोध होकर अर्हंत पद अथवा निर्वाण प्राप्त हो जाता है। यह पूर्ण प्रज्ञा की अवस्था है।

शील, समाधि और प्रज्ञा बुद्ध के अष्टांगिक मार्ग के तीन प्रधान अंग हैं। प्रज्ञा पदार्थ ज्ञान है। परन्तु इससे बुद्ध को बुद्धिवादी शील, समाधि और प्रज्ञा (Intellectualist) नहीं कहा जा सकता।

वास्तव में प्रज्ञा का स्थान बौद्धिक ज्ञान से ऊँचा है। यथार्थ ज्ञान के बिना सदाचार असंभव है। साथ ही साथ ज्ञान की पूर्णता भी सदाचार के बिना संभव नहीं। इस प्रकार भारतीय दर्शन की परंपरा के अनुसार गौतम बुद्ध ने शक्ति और प्रज्ञा को एक दूसरे का पूरक माना है।^३

प्रज्ञा से अमास्य समास्य तथा अधिशास्य का नाश होता है।^१ प्रज्ञा का उदय अर्थात् समाप्ति से होता है। अष्टांग धर्म से पहले छातीं निम्न हम न्यायि की पूर्णता की ओर से चलते हैं। इनके पालन से सीत और प्रज्ञा का अमर्य विकास होता है और फिर पूर्ण समाप्ति की साधना पूर्ण होने पर सीत और प्रज्ञा भी पूर्ण हो जाती है। निर्वाण प्राप्त होते हैं। पूर्य प्रज्ञा पूर्ण सीत और पूर्ण ध्यानि का उदय होता है। कहना न होया कि निर्वाण को सुखत्व अन्तर्भा मारी मूल है। बुद्ध ने अमर्य भावना अर्थात् छातीर क होयों का मरय करने के बाव बाव सब बीबी के प्रति 'भेनी' दु की वनी के प्रति 'अकम्मा' दु की वनी के प्रति 'मुहिता' तथा दु के वनी के प्रति 'उपसा' की मावना रखने वर और दिया है। वे चारी 'अहमिहार' कहलते हैं। बुद्ध ने अपने उपदेशों में 'अहिता' पर बड़ा जोर दिया है। यह अहिता 'अवसा और पैनी का ही परिवान है।

निर्वाण

बुद्ध के उपदेशों में तृतीय आर्ष धर्म बुद्धनिरोध है। वही निष्काम (निर्वाण) है। वही बीड अर्ध और नीति शास्त्र का परम धर्म और बुद्ध के उपदेशों का सार है।

निर्वाण का वही रूप बालने के दिने निर्वाण धर्म के अर्ध और उसकी विविध आख्याओं का विचार सामग्र होया। (१) निर्वाण निर्वाण का अर्थ का साध्विक अर्थ है 'अमुग्ग बुद्धा'। अस्तुति के अनुसार बुद्ध बोध इतका अर्थ जीवन का अन्त समझते हैं परन्तु यह विचार अमात्मक है। यदि ऐसा होता तो बुद्ध मृत्यु के पहले ही निर्वाण न प्राप्त करते। बुद्ध के मील का यह अर्थ भी नहीं समझा जा सकता कि निर्वाण प्राप्त व्यक्ति का मृत्यु के पश्चात् कोई अस्तित्व नहीं रहता। निर्वाण का अर्थ वासना की अग्नि का बुझ जाना है। उद्यम सीत भूषा धर्म और धर्म की अग्नि बुझ जाती है और कालास्य अमास्य तथा अधिशास्य इत्यादि मन मन की अमुक्तिर्वा अवसा नष्ट (नाश) ठगते हो जाते हैं।^२ यह अमर्योय अवसा पूर्णत्व की रीकने वाला है।^३ बीड धर्मों में धर्म के बलने और 'बुलने' का बहुत शिक जाया है। निर्वाण को 'सिद्धिमात्र' अथवा सीतनता की अवस्था कहा गया है।^४ उद्यम वासना और तजमिन बुद्धों की पूर्ण ध्यानि

१ अमर्योयः अमर्योय मूल ४

२ संस्कृतिका III २५१ २५१ २५१: ii

३ Mrs. Rhys Davids, Buddhism P 180-81

४ संस्कृतिका, i: Encyclopedia of Religion and Ethics-

ही जाती है। वह अस्तित्व का विनाश नहीं है।^४ उसे इसी जीवन में प्राप्त किया जा सकता है। यह अकर्मण्यता भी नहीं है। उसमें बौद्धिक और सामाजिक जीवन सम्भव है। स्वयं बुद्ध का जीवन इस तथ्य का प्रमाण है। निर्वाण कर्मों का नहीं बल्कि उनमें राग, द्वेष और श्रम का त्याग है। उसमें शरीर रहते हुए भी तृष्णा नष्ट हो जाती है। वह उपनिषद् का जीवनमुक्ति के समान है। परन्तु निर्वाण के बाद पुनर्जन्म नहीं होता। वह दीपक के समान बुझ जाता है।^५ रायज डेविड्स (Rhys Davids) के शब्दों में "निर्वाण मन की पापहीन दान्त अवस्था के समान है और उसे सबसे अच्छी तरह पवित्रता, पूर्ण शान्ति, शिवत्व और प्रज्ञा कहा जा सकता है।"^६

स्थायी रूप से प्रज्ञा प्राप्त करने के पश्चात् फिर निरंतर समाधि में मग्न रहने की आवश्यकता नहीं होती न ही फिर जन्म में बन्धन का भय होता है। वास्तव में बुद्ध के अनुसार कर्म रागद्वेष और माह आदि की उपस्थिति में बन्धन का कारण होता है परन्तु इनकी अनुपस्थिति में उससे न तो संस्कार होते हैं और न पुनर्जन्म इत्यादि बन्धन। जैसे माधारण रीति से बीज बोने से पौधे की उत्पत्ति होती है परन्तु यदि बीज बोने के पहले भूज दिया जाय तो उससे पौधा नहीं उत्पन्न हो सकता। अतः अनासक्त भाव से कर्म करने से कोई बन्धन नहीं होता।

निर्वाण सब प्रकार के अज्ञान से मुक्त बोधि की अवस्था है। इसमें मनुष्य का अहंकार समाप्त हो जाता है क्योंकि पंच स्कन्ध के नहीं व्यक्ति को उत्पन्न करने वाले उसके उपादान, क्लेश और तृष्णा पूरी तरह नष्ट हो चुकते हैं। 'अहं' का अस्तित्व ही समाप्त हो जाता है। मुक्त पुरुष में पूर्ण अन्तर्दृष्टि, पूर्ण वासना हीनता, विशुद्ध शान्ति, पूर्ण सयम, दान्त मन, शान्त शब्द और शान्त क्रियाएँ होती हैं।^७

(२) पाली ग्रंथों में निर्वाण का एक शान्ति की अवस्था के रूप में चित्रण किया गया है। पिटकों में निर्वाण को अमाता अर्थात् अमर, अच्छत अर्थात् निरोग, अच्छन्त अर्थात् परम श्रेय, अकुतोभय अर्थात् जहाँ भय न हो, अनुत्तर योग खेम अर्थात् पूर्ण सुरक्षितता^८ इत्यादि कहा गया है। "निर्वाण पर द्वीप, अत्यन्त, अमृत, अमृतपद और नि श्रेयस है।"^९ धम्मपद में निर्वाण

४. अमुत्तर निकाय III, ३५६

५. रजत्त सुत्त, ७, १३,

६. Buddhism P. III-12

७. धम्मपद, ६०, ६४-६६

८. Mrs Rhys Davids. Buddhism P. 181-82

९. Poussion vol ix article on Nirvaṇa

को एक आत्म्य की अवस्था परमाण्वत्वं पूर्ण धाति लोभ भूता तथा भय है मुक्ति कहा गया है।^१ निर्वाण कुछ नहीं है क्योंकि कुछ एक सीकिक अनुभव है। निर्वाण आनन्द है जो कि कुछ में भिन्न है।

(१) निर्वाण यथैनासीन है। डा कीथ (Keith) कहते हैं "उप व्यावहारिक धर्म अनिर्वचनीय का वर्णन करने में अनुपयुक्त है।" ^२ डा दास गुप्त (Dasgupta) के अनुसार भी निर्वाण का सीकिक अनुभव क सब्जों में वर्णन नहीं किया जा सकता। उसे न तो निवेद्यमय कहा जा सकता है न स्वीकारात्मक।^३ यह एक असीकिक और अनिर्वचनीय अवस्था है। यह तर्क और विचार के परे की अवस्था है।^४ यह तत्त्व के समान गहरा और अव्यय है।^५ प्रसिद्ध बौद्ध बर्नोरोएक नापेलन ने उपमाओं के सहारे उदा मिमिन्त्र को निर्वाण का स्वरूप समझाते हुए भी कहा था कि जिसकी निर्वाण का कोई भी अनुभव नहीं है उन्हें इन उपमाओं द्वारा निर्वाण की कुछ भी अनुपुति नहीं हो सकती है।^६ निर्वाण न ता उन्नेयवाह है न पारवणवाह। कुछ का कथन है कि "कुछ" अज्ञात, अचुत अकृत और अक्षय्य है। यदि कुछ बन न होता तो उप्पन्न हुए के निम्ने बाहर विकसने का कोई मार्ग न था।^७ ओल्डन बर्ग (Oldenberg) के धर्मों में "बौद्ध के लिए कुछ बन है" का यही अर्थ है कि जन्मा हुआ जन्म के साथ से कुछ हो सकता है।^८ बमिनिपों (Sisters) ने दुःखहीनता सुखता नैतिक प्रयत्नों की परिपूर्णता स्वतन्त्रता, सच्चा आत्म्य उप्पा से मुक्ति, पूर्ण धाति पूर्ण ज्ञान नियंत्रण और मन तथा सब कष्टों के पूर्ण तरह कुछ जाने की निर्वाण कहा है।^९

निर्वाण के दो रूप बतलाए गए हैं—(१) स-उपाधि-शेष निर्वाण (२)

अनुपाधि शेष निर्वाण। प्रथम न पुनर्जन्म के कारण

दो प्रकार के निर्वाण उपाधान कुछ बच हुये रहते हैं। परिनिर्वाण का अर्थ

"पूर्ण तरह बुद्धा हुआ" है। प्रारंभ के पाली ग्रंथ

१. अमरक २ २-३

२. Buddhist Philosophy (Oxford) 1993 P 129

३. History of Indian Philosophy vol I P 109

४. संयुक्तिकाव iii १ ६.

५. संयुक्तिकाव iv ३७४

६. मिलिन्ध वज्जु

७. इतिवृत्त, ४३

८. Psalms of the sisters, xxxi Mrs. Rhys Davids Buddhism P 185 86

९. Rhys Davids Buddhism, P 117

निर्वाण को इसी जीवन में प्राप्त होने वाली एक नैतिक अवस्था मानते हैं। बाद के संस्कृत ग्रन्थ परिनिर्वाण अथवा अनुपाधिशेष निर्वाण जीव की मृत्यु मानते हैं जिसके बाद फिर जीवन नहीं होता।^१ हीनयान और महायान में निर्वाण के अर्थ में कुछ परिवर्तन कर दिया है।

निर्वाण का परिणाम यह होता है कि जन्म ग्रहण के कारण नष्ट हो जाने से पुनर्जन्म और उसके दुःखों की संभावना समाप्त हो

निर्वाण का परिणाम जाती है। यह तो मृत्यु के बाद का परिणाम है।

मृत्यु से पूर्व निर्वाण प्राप्त व्यक्ति का जीवन मृत्यु तक पूर्ण ज्ञान और शान्ति के साथ बीतता है। सासारिक सुखों अथवा साधारण अनुभवों से इसका वर्णन नहीं किया जा सकता। केवल यही कहा जा सकता है कि इससे मनुष्य के सभी दुःख दूर हो जाते हैं। पूर्ण निर्वाण प्राप्त करने के पूर्व भी जैसे जैसे वासनाओं का नाश होता जाता है वैसे वैसे निर्वाण के लाभ मिलने लगते हैं।

प्रतीत्यसमुत्पाद

बुद्ध के द्वितीय आय मरण में द्वादश निदान का जिक्र है। यह द्वादश निदान का सिद्धान्त 'प्रतीत्य समुत्पाद' कहलाता है। यही सिद्धान्त बुद्ध के उपदेशों का मुख्य सिद्धान्त है और शेष सभी इसी पर आधारित हैं। कर्म का सिद्धान्त, क्षणिकवाद, नैरात्म्यवाद, सघातवाद और अन्त में 'अर्थ क्रियाकारित्व' का सिद्धान्त भी इसी पर आधारित है।

प्रतीत्य समुत्पाद का अर्थ है—'एक वस्तु के प्राप्त होने पर दूसरी वस्तु की उत्पत्ति' अथवा एक कारण के आधार पर एक कार्य

प्रतीत्य समुत्पाद
का अर्थ

की उत्पत्ति। उसका सूत्र है कि 'ऐसा होने पर वैसा होता है।'^१ पाली में इसको "पाटिच्चसमुत्पाद"

और अंग्रेजी में 'Dependent Origination

कहते हैं। प्रतीत्य समुत्पाद सापेक्ष भी है और निरपेक्ष भी। सापेक्ष दृष्टि से वह ससार है और निरपेक्ष दृष्टि से निर्वाण। बुद्ध उसको बोधि अथवा धर्म मानते हैं। "जो प्रतीत्य समुत्पाद देखता है वह धर्म देखता है और जो धर्म देखता है वह प्रतीत्य समुत्पाद देखता है।" उसको भूल जाना ही दुःख का कारण है उसके ज्ञान से दुःखों का अन्त हो जाता है। नागार्जुन इस सिद्धान्त को सिखाने वाले बुद्ध को प्रणाम करते हैं जो सिद्धान्त प्रपञ्च को समाप्त करके आनन्द देता है।^२

१ 'अस्मिन् सति द्वय भवति।'

२ साध्यमिक कारिका।

प्रतीत्य समुत्पाद साधकत्ववाद और उपप्रेरणावाद के मध्य का मार्ग है। साधकत्ववाद के अनुसार कुछ वस्तुएँ मिली हैं बिनाका न बाध है और न वन्त। इनका कोई कारण नहीं है न ये अन्य किसी वस्तु पर अवलम्बित ही हैं। उपप्रेरणावाद के अनुसार वस्तुओं के नष्ट हो जाने पर कुछ भी नहीं बनता। प्रतीत्य समुत्पाद इन दोनों ऐकान्तिक पक्षों का मध्य मार्ग (मध्यमा प्रतिपत्ति) है। वस्तुओं का अस्तित्व है परन्तु वे मिली नहीं हैं। दूसरी ओर उनका पूर्व विनाश भी नहीं होता बल्कि कुछ न कुछ बच रह जाता है। एक वस्तु की उत्पत्ति दूसरी से होती है। बाह्य जगत् मानविक सभी पदार्थों का कुछ न कुछ कारण अवश्य हीवा है। कार्त्तिकारण की यह श्रृंखला स्वयं चकती रहती है।

रौप्य और वरा मरम्ब के दूस्वों की देखकर बीरम ने उनकी समस्या सुलझाने के लिए घरवार छोड़ दिया। यह सुनबाब अपने कुछ हाथम मित्रान होने पर प्रतीत्य समुत्पाद के सिद्धान्त में मिला।
 "तब आनन्दमय कुछ ने रात्रि के पहले पहर में अपना मन छोड़े तथा समते कम में कारण श्रृंखला पर जपाया। अविद्या से संस्कार उत्पन्न होते हैं, संस्कार हैं विज्ञान उत्पन्न होता है विज्ञान से नाम रूप उत्पन्न होते हैं, नाम रूप से पञ्चायतन (बाह्य नाक काव विज्ञान स्पर्श तथा मानस बाह्य छः इन्द्रियाँ) उत्पन्न होते हैं पञ्चायतन हैं स्पर्श उत्पन्न होता है स्पर्श से वैशना उत्पन्न होती है वैशना से तृष्णा उत्पन्न होती है तृष्णा से जपावान उत्पन्न होता है जपावान से जव उत्पन्न होता है जव हैं बाध उत्पन्न होती है बाध हैं वरा और मरम्ब कुछ छोड़ कष्ट दिया और निराशा उत्पन्न होती है। यह समस्त दुखों का कारण है। पुनः अविद्या के नाश से जो कि वाचना के पूर्व निरोध से संभव है संस्कार नष्ट हो जाते हैं संस्कारों के नाश से विज्ञान नष्ट हो जाता है विज्ञान के नाश होने से नाम रूप नष्ट हो जाते हैं, नाम रूप नष्ट हो जाने से पञ्चायतन नष्ट हो जाते हैं पञ्चायतन नष्ट हो जाने से स्पर्श नष्ट हो जाता है स्पर्श नष्ट हो जाने से वैशना नष्ट हो जाती है वैशना नष्ट हो जाने से तृष्णा नष्ट हो जाती है तृष्णा नष्ट हो जाने से जपावान नष्ट हो जाते हैं जपावान नष्ट हो जाने से जव नष्ट हो जाता है जव नष्ट हो जाने से बाध नष्ट हो जाती है बाध नष्ट हो जाने से वरा मरम्ब कष्ट छोड़ कुछ दिया और निराशा नष्ट हो जाते हैं। इस प्रकार समस्त दुखों का नाश हो जाता है।" इस जव जव में कुछ अधिप्य और

वर्तमान की दृष्टि से भेद किये जाते हैं ।^२ इस प्रकार प्रतीत्य समुत्पाद का निम्नलिखित चित्र उपस्थित होता है —

१ पिछले जीवन के कारण	{ १ अविद्या से सस्कार २ सस्कार से विज्ञान ३ विज्ञान से नाम रूप ४ नाम रूप से पडायातन ५ पडायातन से स्पशं ६ स्पश से वेदना ७ वेदना से तृष्णा ८ तृष्णा से उपादान ९ उपादान से भव
२ वर्तमान जीवन के कारण	
३ भविष्य जीवन से सम्बन्धित	{ १० भव से जाति ११ जाति से जरा १२ जरा से मरण

उपरोक्त शृङ्खला में बारह कड़ियाँ हैं । बुद्ध के सभी उपदेशों में ये कड़ियाँ बारह नहीं हैं । परन्तु उपरोक्त विवरण प्रामाणिक माना जाता है । ये बारह निदान इस शृङ्खला में आदि से अन्त तक व्याप्त हैं । वर्तमान जीवन का कारण अतीत जीवन है और भविष्य का जीवन वर्तमान पर निर्भर है । अविद्या और सस्कार दूसरे आर्य सत्य का अंग है । इस प्रकार प्रतीत्य समुत्पाद दूसरे और तीसरे आर्य सत्य में फैला हुआ है । प्रथम अविद्या और अन्तिम जरा मरण को छोड़कर शेष दस निदान दस कर्म भी कहलाते हैं । अब इन बारह निदानों को जरा विस्तार से देखना भी आवश्यक है ।

(१) अविद्या—अविद्या जीवत्व अथवा अहंकार का मूल है । वह कर्म का आश्रय है । अविद्या और कम मिलकर जीव को बनाते हैं । अविद्या के कारण ससार का दुःख रूप छिपा रहता है । अविद्या के कारण अहंकार होता है और व्यक्ति अपने को शेष ससार से प्रथक समझता है । इसी से जीवेपणा है जो समस्त दुःखों का मूल कारण है ।

(२) सस्कार—सस्कार का अर्थ होता है व्यवस्थित करना अथवा तैयार करना । सस्कार का अर्थ उत्पत्ति और उत्पादक क्रिया दोनों से ही है । उसका अर्थ शुद्ध, अशुद्ध, धर्म सहित अथवा अधर्म सहित कम से भी है । विस्तृत अर्थों में उसका अर्थ वह सकल्प शक्ति है जो नवीन अस्तित्व को उत्पन्न करती है । जैसे सस्कार होते हैं वैसे ही उनका फल होता है । घनादि से आसक्ति के

संस्कार अधिक परिवार से जन्म के कारण होते हैं और संस्कार से मुक्ति पाने के संस्कार प्रकाश और निर्वाण की ओर से जाते हैं ।

(३) विज्ञान—मृत्यु के परभाव धर्तार, संवेदना और प्रत्यक्षादि के विनाश होने पर भी विज्ञान बगुना है और नवीन जन्मों की ओर से जाता है जब तक कि निर्वाण प्राप्त होने पर वह पूर्वजन्म प्राप्त न हो जाय ।

(४) नाम रूप—विज्ञान से नाम रूप का जन्म होता है । विना विषयी के विषय का कोई जन्म नहीं है । नाम-रूप और विज्ञान परस्पर आश्रित हैं ।

(५) पञ्चायतन—नामरूप और विज्ञान से पञ्चायतन अर्थात् आँख कान, नाक जिह्वा, त्वचा और मानस के छः इन्द्रियाँ उत्पन्न होती हैं ।

(६) स्पर्श—पञ्चायतन से बाह्य संसार से सम्बन्ध रहने के लिये बाह्य इन्द्रियाँ उत्पन्न होती हैं । कभी कभी यह भी कहा जाता है कि आँख देखने के कारण है और कान सुनने के कारण है । इस प्रकार रूप रस गन्ध तथा विचार आदि के संसार का निर्वाण होता है ।

(७) वेदना—जन्म की वस्तुओं के स्पर्श से वेदना उत्पन्न होती है । विभिन्न विभिन्न वस्तुओं के स्पर्श सुख दुःख विभिन्न प्रकार की वेदनाएँ उत्पन्न होती हैं ।

(८) तृप्त्या—वेदना से उत्पन्न तृप्ता ही संसार के सब दुखों का मूल है । यही विज्ञान की बन्ध से पुनर्जन्म में लिये छिपती है । तृप्ती के कारण व्यक्ति जन्मा होकर संसार की वस्तुओं के पीछे जागता है । तृप्ता के बन्धीभूत होने से विषयुता राग भीषुता दुःख बढ़ता है और तृप्ता पर अधिकार करने से दुःख कमजोर के पुन्य से जन्म की वृत्ति के समान दूर हो जाते हैं ।^१

(९) उपादान—तृप्ता की भाव उपादान के ईश्वर से मिलती प्यसी है । यहाँ कहीं भावि होती यहाँ ईश्वर की शीला । उपादान अर्थात् जन्म की वस्तुओं के प्रति राग अन्धता मोह से ही जीव बन्धन में पड़ता है । इस मोह के छटने पर ही मोक्ष संभव है ।

(१०) भव—जन्म कीर्ति के अनुसार भव वह कर्म है जिससे पुनर्जन्म होता है ।^२ उपादान से भव होता है । जन्म से जन्म होता है और जन्म से मरण और मरण काहि दुःख होते हैं ।

(११) आदि—जन्म से आदि होती है जीव संसार जन्म में फँस जाता है ।

(१२) अयमरण—संसार जन्म से फँस जाने पर फिर दुःख क्लेश रोष दुःखापा विषाद, निराशा और अन्त में मृत्यु का कष्ट बढाना पड़ता है ।

प्रतीत्य समुत्पाद के सिद्धान्त में अविद्या आदि कारण है। उससे भव चक्र प्रारम्भ होता है परन्तु यदि प्रत्येक निदान का कारण प्रतीत्य समुत्पाद अवश्य है तो फिर अविद्या का क्या कारण है? इसका उत्तर बुद्ध ने नहीं दिया। वास्तव में मनो-वैज्ञानिक दृष्टि से इस कारण कार्य की श्रृंखला के विषय में अधिक शका नहीं हो सकती और अविद्या का सब दुःखों का मूल होना अन्य भारतीय दार्शनिकों को भी मान्य है। बुद्ध ने अविद्या का कारण क्यों नहीं बतलाया, यह समझना भी बहुत कठिन नहीं है। उनकी समस्याएँ दार्शनिक न होकर व्यावहारिक ही थी। अविद्या है, यह अनुभव सिद्ध है तब यह प्रश्न निरर्थक है कि अविद्या क्यों है। मुख्य प्रश्न यही है कि अविद्या को कैसे दूर किया जाय। इसी प्रश्न का उत्तर देने में बुद्ध लगे रहे। परन्तु फिर भी अविद्या का कारण जानने की दार्शनिक जिज्ञासा का भी अपना स्थान है। बौद्ध दर्शन में दर्शन नीति शास्त्र के आधीन है अथवा नीति शास्त्र मुख्य है और दर्शन गौण है। परन्तु फिर भी दार्शनिक समस्याएँ भी मानव मन में सदा से उठती रही हैं और उनका सुलझाव मानव विचार की माँग है। अन्य दार्शनिक समस्याओं के समान ही बुद्ध अविद्या के कारण के विषय में भी मौन रहे और अन्य समस्याओं के समान यहाँ भी उनके मौन का अर्थ अज्ञान नहीं है। वास्तव में अविद्या अनिवचनीय है और अनादि है जगत का स्वभाव है। बुद्ध के बाद के दार्शनिक अश्वघोष इत्यादि ने अविद्या का कारण बतलाते हुए उसे तथात् से उत्पन्न कहा है। एक विश्वमय सद् सत्ता को मानने पर ही अविद्या का कारण बतलाया जा सकता है। अविद्या उसी विश्वमय सत्ता की एक शक्ति है।

कर्म और पुर्नजन्म

प्रतीत्य समुत्पाद के सिद्धान्त से ही कर्मवाद की स्थापना होती है। दोनों के अनुसार मनुष्य का वर्तमान जीवन उसके भूतकालीन जीवन का परिणाम है और भविष्य वर्तमान पर निर्भर है। बौद्ध धर्म के अनुसार "अपने कर्मों में अन्तर के कारण मनुष्य एक समान नहीं होते हैं, परन्तु कुछ दीर्घायु, कुछ अल्पायु, कुछ स्वस्थ और कुछ अस्वस्थ इत्यादि होते हैं।"

जब एक पीडित शिष्य बुद्ध के पास आया जिसका सर फटा था और उससे रक्त बह रहा था तब बुद्ध ने कहा "हे अर्हत, उसे ऐसा ही सहन करो तुम अपने उन कर्मों का फल सहन कर रहे हो जिनके लिए तुम्हें सदियों तक नक का कष्ट सहन करना पड़ता।" कर्म के सिद्धान्त

कर्मफल
अनिवार्य है

के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति अपने कर्मों का उत्तरदायी है। कर्मों का फल अवश्य होता है। प्रत्येक का भविष्य वर्तमान कर्मों पर निर्भर है।

कर्म के सिद्धान्त के अनुसार कर्मों का फल कर्मों के परिण के अनुसार होता है। यदि किसी दुष्परिण व्यक्ति ने कोई पाप किया

कर्मफल कर्मों
के परिण पर
निर्भर है

तो उसके लिए उसके बुरे की बातगारों सहन करनी पड़ेगी। परन्तु यदि किसी सुपरिण व्यक्ति ने कुछ कर्म बन पड़ता है तो उसे इसी जीवन में नोका से फल लेकर ही छुटकारा मिल जायेगा। "यह ऐसा

है कि यदि एक मनुष्य एक छोटे प्याले भर पानी में एक नमक का डेना रख दे तो पानी नमकीन हो जायेगा और पीने योग्य न रहेगा परन्तु यदि वही नमक का डेना बड़ा के पानी में रख दिया जाये तो उसमें कोई भी स्पष्ट शीघ्र नहीं बिखराई पड़ेगा।"^१

अब कर्म का सिद्धान्त सर्व-व्यक्तिमान हो जाता है तो मानव की स्वतन्त्रता समाप्त हो जाती है। अब प्रत्येक अवस्था कर्मों के

कर्म-आंगिक
नहीं हैं

अनुसार पड़ेगे वे ही निश्चित है तब व्यक्ति उन्हें क्या कर सकता है? बौद्ध बुद्ध ने मानव की स्वतन्त्रता के विषय में कोई स्पष्ट उत्तर न देते हुए

भी मुक्त कर्म और सम्पूर्ण कर्म के सिद्धान्त पर विचार की संभावना मानी है। बुद्ध के अनुसार कर्म कोई मौखिक सिद्धान्त नहीं है। यद्यपि वर्तमान पर बुद्ध-काव्य का निर्बन्धन है परन्तु भविष्य सम्मुख है और हमारे संकल्प पर निर्भर है। "हे पुकारियों!" "यह है कि मनुष्य को अपने कर्मों का फल अवश्य भोगना चाहिए तो।" "इसका मैं कोई नास्तिक जीवन नहीं रखता नहीं।" बुद्धों के पुनर्-विनाश का ही कोई अवसर रह जाता है। परन्तु यदि कोई कहता है कि किसी मनुष्य को जो पुरस्कार मिलता है वह उसके कर्मों के अनुसार होता है तो वे पुकारियों वगैरह अवस्था में नास्तिक जीवन है और समस्त बुद्धों के नाश का भी अवसर मिलता है।^२ वास्तव में यदि कर्म का सिद्धान्त मौखिक हो तो धर्म और नीति शास्त्र के लिए कोई स्थान न रहेगा। कर्म का सिद्धान्त आध्यात्मिक विकास और प्राकृतिक प्रक्रियाओं के क्षेत्र में एक व्यवस्था बिखलाता है। वह प्रबल अवस्था उत्तरदायित्व के महत्त्व को कम नहीं करता। बौद्ध धर्म महत्त्वपूर्ण के विरुद्ध है और आज ही आज निर्बन्धन बाध को भी नहीं मानता।

१. अनुसूत निबन्ध, I, २४६

२. पूर्व-परिचय iii. ४४.

उत्तार के क्रम को बौद्ध धर्म में भव चक्र कहा है। भव चक्र में कारण से फल
 श्रमला सदैव चलती रहती है। द्वादश निदान
 भवचक्र कर्म के सिद्धान्त पर आधारित है और जन्म एक ही श्रमला की दो कड़ियाँ
 पुराने के नष्ट होने पर नवीन का जन्म होता
 केवल मनुष्य ही नहीं बल्कि सभी जीव प्रा
 इसी चक्र में फँसे हुए हैं।

परन्तु इस भवचक्र से भी निकला जा सकता है। बौद्ध धर्म के अनुसार सर्वो
 आध्यात्मिक अवस्था में कर्म का कोई प्रभाव न
 कर्म से निर्वाण रहता। सभी पिछले कर्म और उनके परिणाम से
 के लिये नष्ट हो जाते हैं। मनुष्य धर्म और अ

दोनों से ही ऊपर उठ जाता है। निर्वाण प्राप्त हो जाने पर कर्म समा
 हो जाते हैं। परन्तु इसका अर्थ निष्क्रियता नहीं है। वास्तव में सभी कर्मों
 फल नहीं होता बल्कि केवल उन्हीं कर्मों का फल होता है जो अविद्या अ
 वासनाओं से प्रेरित होते हैं। निर्वाण प्राप्त करने के पश्चात् कर्म तो होते
 परन्तु उनका फल नहीं होता जैसे भुजे हुए बीज बोने से पौधा नहीं उगता।
 बुद्ध किसी स्थायी आत्मा में विश्वास नहीं करते। विज्ञान एक प्रवाह है जिस

प्रत्येक क्षण में पूर्वापर सम्बन्ध है परन्तु कोई अपर्या
 पुनर्जन्म नहीं होता वर्तनीय कूटस्थ आत्मा नहीं है। अतः बुद्ध दर्शन
 पुनर्जन्म का कोई स्थान नहीं है। मृत्यु के पश्चात्
 जीव के संस्कार भन जाते हैं। ये संस्कार उसके कर्मों के अनुसार होते
 और इन्हीं के दबाव से एक जन्म से दूसरे जन्म में सन्ध बना रहता है
 यह संस्कार मरणासन्न व्यक्ति के अन्तिम विचार के रूप में प्रगट होता है
 कर्म की इस शक्ति के साथ-साथ उपादान भी आवश्यक है। जीवेपणा अर्थात्
 उपादान ही वह शक्ति है जो कि पूर्व कर्मानुसार नवीन जन्म का कारण है
 उसके बिना स्वयं कर्म की अपनी कोई शक्ति नहीं। निर्वाण प्राप्त करने में
 मोह नष्ट हो जाता है और उपादान समाप्त हो जाता है अतः पुनर्जन्म ना
 होता। पिछले और नए व्यक्ति में कोई समानता नहीं होती, केवल यह
 सम्बन्ध होता है कि नया पिछले के कर्मानुसार बनता है। कभी-कभी विज्ञान
 को भी मृत्यु के बाद अवशिष्ट माना गया है। "जो कुछ हम हैं यह जो कुछ
 हमने सोचा है उसी का परिणाम है, विज्ञान को सही अर्थों में हमारी आत्मा
 का सार माना गया है। वास्तव में इससे विज्ञान और कर्म, विचार और सकल
 में दृढ़ सम्बन्ध ही प्रकट होता है। निर्वाण प्राप्त करने पर विज्ञान तथा कर्म
 दोनों से ही छुटकारा मिल जाता है।

अनात्मवाद

अनात्मवाद भी प्रतीत्य समुत्पाद के सिद्धान्त ॥ निकलता है । विज्ञान प्रवाह के अतिरिक्त कोई अदृष्ट स्वामी श्रम्य नहीं है । घटीर के गष्ट हो जाने पर पंचस्कंध पंचभूत में मिल जाते हैं और उपादान तथा कर्म के अतिरिक्त और कुछ रोप नहीं रहता । कुछ का यह सिद्धान्त अनात्मवाद कहलाता है ।

विभिन्न जेम्स के मन के समान बीज भी आत्मा को विज्ञान प्रवाह भ्रमते हैं । विज्ञान में पिछले क्षण का परिणाम वर्तमान

आत्मा विज्ञान का और वर्तमान का मध्य है । इस प्रकार एक क्षण प्रवाह है का स्वान दृष्टात होता रहता है । पिछले क्षण का कर्म और स्मृति अपने की मिलती चूटी है । वर्त

मान मानसिक अवस्था का कारण पूर्ववर्ती मानसिक अवस्था है । कुछ ने जीवन की एक ध्रुवता को मानते हुए बीपक की भी के उदाहरण से समझाया है । जीवन की मिश्र-विभ्र अवस्थाओं में पूर्वा—पर और कार्य कारण सम्बंध है । जीवन कमबल और अप्यवहित अवस्थाओं का एक प्रवाह या संतान है । इस संतति में प्रत्येक अवस्था पूर्णवर्ती पर आधारित है और आध्यात्मिक अवस्था वर्तमान पर आधारित है । अतः जीवन एक रस है । बीपक की ज्योति क्षण-क्षण में बदलती चूटी है । प्रत्येक क्षण की ज्योति उत्काशीन अवस्थाओं पर निर्भर होती है । परन्तु ज्योतियों के मिश्र-विभ्र होने पर भी अविच्छिन्नता के कारण वे हमें एक ही दिखाई पड़ती है ।

कुछ आत्मा को नित्य न मानते हुए भी पुनर्जन्म और कर्म को मानते हैं ।

पुनर्जन्म को इस अर्थ में कहापि नहीं मानते कि एक आत्मा एक घटीर छोड़कर दूसरे घटीर में प्रवेश करती है । परन्तु पुनर्जन्म का अर्थ यह है कि एक जन्म के बाद दूसरा जन्म आता है । अथवा एक

जन्म के कारण दूसरा जन्म होता है । जैसे एक बीपक से दूसरा बीपक बचाया जा सकता है और फिर भी दोनों ज्योतियों की एक नहीं समझा जा सकता । दोनों में कार्यकारण कारण सम्बन्ध होते हुए भी दोनों एक दूसरे से अलग हैं ।

वास्तव में कुछ ने अपने सिद्धों को सर्वत्र आत्मा के सम्बन्ध में सिद्धा विचारों के परिणाम का उदाहरण दिया है । आत्मा को नित्य

अज्ञान को नित्य समझने से अज्ञान आसक्ति बढ़ती है और हम उसे पुष्पी बनाने के बजाकर में कुछ चकती रहते हैं । कुछ के अनुसार अदृश्य और अप्रवाहित आत्मा ॥ प्रेम

रखना होता ही हास्यास्पद है और कि किसी अदृष्ट, अमृत अथवा अनिष्ट सुन्दरी समीप से प्रेम रखना हास्यास्पद है । आत्मा के प्रति अनुपम रखना

एक ऐसे प्रासाद पर चढ़ने के लिए सीढ़ी तैयार करना है जिसे किसी ने कभी देखा तक न हो ।^१

बुद्ध के अनुसार मनुष्य केवल एक समष्टि का नाम है । जैसे चक्र, घुरी, नेमि आदि मिलकर रथ कहलाते हैं उसी प्रकार वायु मनुष्य काय, चित रूप युक्त शरीर, मानसिक अवस्थाएँ और रूपहीन विज्ञान का सघात है सज्ञा या विज्ञान का समूह अथवा सघात मनुष्य कहलाता है । यह सघात ही मनुष्य है । इसके अतिरिक्त और कोई आत्मा नहीं है । जब तक यह सघात बना रहता है तब तक मनुष्य का जीवन रहता है । इस सघात के नष्ट होने का नाम ही मृत्यु है ।

अन्य स्थान पर बुद्ध ने मानव को पंच-स्कन्ध बतलाया है । ये पंच स्कन्ध परिवर्तनशील तत्व हैं और मानव उनका सग्रह मात्र है ।

पंच स्कन्ध मृत्यु होने पर यह सग्रह विखर जाता है । पंच स्कन्ध में पहला स्कन्ध है रूप, जिसमें मानव शरीर का

आकार अथवा रूप और रंग आदि आ जाते हैं । दूसरा स्कन्ध है वेदनाएँ जिनमें सुख, दुख तथा विषाद आदि के बोध आते हैं । तीसरा स्कन्ध है सज्ञा । इसमें अनेक प्रकार के ज्ञान सम्मिलित हैं । चौथा स्कन्ध संस्कार है जिसमें पूर्व जन्म के कारण उत्पन्न प्रवृत्तियाँ हैं । पाँचवाँ स्कन्ध विज्ञान अथवा चेतना है ।

क्षणिकवाद

बुद्ध के अनुसार "जितनी वस्तुएँ हैं सबों की उत्पत्ति कारणानुसार हुई है । ये सभी वस्तुएँ सब तरह से अनित्य हैं ।"^२ "जो नित्य तथा स्थायी मालूम पड़ता है वह भी नश्वर है । जो महान मालूम पड़ता है उसका भी पतन है । जहाँ संयोग है वहाँ वियोग भी है । जहाँ जन्म है वहाँ मरण भी है ।" पाँच बातें अत्यन्त आवश्यक हैं, जो बूढ़ हो सकता है उसको अवश्य बूढ़ होना चाहिए, जो रोगी हो सकता है वह अवश्य रोगी होगा, जो मृत्यु के आधीन है वह अवश्य मरेगा, जो नश्वर है उसका नाश अवश्य आभावी है और जो अनित्य है वह अवश्य चला जायगा ।"^३ इन नियमों को उल्लंघन कोई भी देवी अथवा लौकिक शक्ति नहीं कर सकती । अनित्यवाद शाश्वतवाद और उच्छेदवाद का मध्यम मार्ग है । "प्रत्येक वस्तु है यह एक एकान्तिक मत है, प्रत्येक वस्तु 'नहीं' है यह दूसरा एकान्तिक दृष्टिकोण है । इन दोनों ही एकान्तिक मतों को छोड़ कर बुद्ध मध्यम मार्ग का उपदेश देते हैं । और मध्यम सिद्धान्त का सार है कि जीवन-संभूति (Becoming) है, भावरूप है ।"^४ ससार की प्रत्येक वस्तु

१ पोट्टपाव-सुत्त २ महापरि निर्वाण सूत्र

३ अंगुत्त निकाय, ४ समुत्त निकाय, १७

अनित्य वस्तु का संघात माय है। यह कुछ अनर्जक है। संसार प्रतीत्य समुत्पन्न के सिद्धान्त से निश्चित है। उसका न भाव है न अन्त। इस प्रकार समुत्पन्न पद, देवता पीछे वस्तुएँ अतीत, कम इन्धन सभी कुछ अनित्य है। सभी का उत्पाद स्थिति और निरोध होता है।

बुद्ध के इस अनित्यवाद को उनके अनुयायी ने अभिक्रमण का रूप दे दिया।

अभिक्रमण वास्तव में प्रतीत्य समुत्पन्न के सिद्धान्त से ही अभिक्रमण का उपसिद्धान्त निकलता है। जो उत्पन्न होगा उसका विनाश भी अवश्य होगा और जिसका नाश

होवा वह स्थायी नहीं समझा जा सकता। अतः प्रत्येक वस्तु अनर्जक है। अभिक्रमण अनित्यवाद भी भावे है। उसका अर्थ केवल यही नहीं है कि प्रत्येक वस्तु अनित्य है बल्कि इसके अनुसार प्रत्येक वस्तु एक सभर को ही प्यारी है।

बैठे तो बाद के बौद्ध धार्मिकों ने अभिक्रमण के समर्पण में अनेक कुत्सियाँ उपस्थित की हैं परन्तु इनमें एक सर्वोच्च अत्यधिक महत्त्व

अर्थ किया करिण्य पूर्व है। यह है अर्थ—क्रिया-कारिण्य का अर्थ। अर्थ क्रिया—कारिण्य का अर्थ है किसी कार्य की उत्पन्न

करने की शक्ति। अर्थ-क्रिया-कारिण्य लक्षण यह है। जो उपयोग के सीध के समान विलुप्त अवस्था हो उठते कोई कार्य नहीं उत्पन्न हो सकता। इस सिद्धान्त के अनुसार जो वस्तु कार्य उत्पन्न कर सकती है उसकी तो शक्ति है और जिससे कोई कार्य उत्पन्न न हो सकता हो उसकी कोई शक्ति नहीं है। इसी प्रकार जब तक किसी वस्तु में कार्य करने की शक्ति हो तभी तक उसकी शक्ति है। जब उठते कोई कार्य नहीं होता तब उसका अस्तित्व भी नहीं है। दूसरे एक वस्तु से एक ही कार्य हो सकता है। यदि इस समय एक वस्तु से एक कार्य होता है और अगले क्षण कोई दूसरा कार्य होता है अथवा कार्य विलुप्त नहीं होता तो यह पक्षों की वस्तु का अस्तित्व समाप्त हुआ समझना चाहिये। अतः एक वस्तु से एक क्षण में एक ही कार्य हो सकता है। उदाहरण के लिये एक बीज किन्हीं भी दो क्षणों में एक ही क्रिया नहीं उत्पन्न कर सकता। अभी उसमें बीजा नहीं बना क्योंकि यह बीज में है। मिट्टी में बीज है पर उससे बीजा उत्पन्न होता है। इस बीज का अन्त-अन्त विकास होता है। विकास की क्रिया में कोई भी दो क्षण एक से नहीं हो सकते। अतः किसी भी दो क्षण के कार्य का कारण भी एक नहीं हो सकता अथवा यों कहिए कि बीजा भी अन्त-अन्त परिवर्तन धीरे है और इसका कारण बीज भी अर्थ क्रिया कारिण्य के सिद्धान्त के अनुसार अन्त-अन्त परिवर्तन धीरे है।

इसी प्रकार संसार की सभी वस्तुएँ उपरीक्त बीज के समान ही अभिक्रमण

हैं। आत्मा भी क्षणिक है क्योंकि कोई भी मनुष्य किसी भी दो क्षणों में एक सा नहीं रह सकता। यही सिद्धान्त क्षणिकवाद कहलाता है। बौद्ध का कर्म का और आत्मा का सिद्धान्त इस अनित्यता अथवा क्षणिकवाद के सिद्धान्त से अत्यधिक सम्बन्धित है। अतः क्षणिकवाद की आलोचना के प्रसंग में कमवाद और अनात्मवाद की भी आलोचना हो जायगी।

शक्राचार्य ने क्षणिकवाद के विरुद्ध निम्नलिखित मुख्य नक उपस्थित किये हैं।

(१) यदि आत्मा क्षणिक है तो ज्ञान असम्भव है। बौद्ध दार्शनिक आत्मा और उसकी वृत्तियों में अन्तर नहीं मानते। परिवर्तन क्षणिकवाद की शाल वृत्ति को अन्य वृत्ति का ज्ञान नहीं हो सकता। आलोचना परिवर्तन वा ज्ञान अपरिवर्तित ज्ञाता को ही हो सकता है। शक्र बोधि और प्रत्यय में अन्तर करते हैं। प्रत्यय परिवर्तन शून्य है बोध नित्य है। ज्ञान के लिये एक ऐसे ज्ञाता की आवश्यकता है जो विभिन्न इन्द्रियों से आने वाले बिखरे हुए ज्ञान-अणुओं को संयुक्त कर सके। रेलगाड़ी को चलते हुए वही देख सकता है जो स्वयं स्थित हो। प्रत्यक्ष में बिखरी हुई संवेदनाओं को संयुक्त करना पड़ता है। यह आत्मा का ही कार्य है। परिवर्तन का अनुभव करने वाला स्वयं परिवर्तन से परे होना चाहिये। केवल कुछ समानताओं के कारण ही कुछ अवस्थाओं को एक वस्तु की अवस्थाएँ नहीं कही जा सकती। उसके लिये उन समस्त अवस्थाओं में एक सामान्य स्थायी तत्त्व की आवश्यकता है। इसी प्रकार आत्मा के क्षणिक होने पर तुलना, स्मरण, प्रत्यभिज्ञा आदि अन्य मानसिक क्रियाएँ भी असम्भव हैं।

(२) क्षणिकवाद के आधार पर कार्य कारण का सम्बन्ध नहीं समझाया जा सकता। यदि एक कारण एक ही क्षण रहता है और अगले क्षण बिल्कुल ही नहीं रहता तो फिर उससे कार्य की उत्पत्ति नहीं हो सकती क्योंकि कार्य की उत्पत्ति के लिये कारण की उपस्थिति ही पर्याप्त नहीं है बल्कि उसके लगातार क्रिया करने की आवश्यकता है। ऐसी अवस्था में यदि कारण क्षण भंगुर है तो कार्य शून्य से उत्पन्न हुआ माना जायगा और यदि ऐसा हो तो फिर किसी भी कारण से कोई भी कार्य उत्पन्न हुआ अथवा बिना कारण के भी कार्य उत्पन्न हुआ माना जायगा जो कि असम्भव है। कार्य कारण सम्बन्ध निरन्तरता के बिना असम्भव है और निरन्तरता क्षणिकवाद के विरुद्ध है। उत्पाद, स्थिति और विनाश तीनों एक ही क्षण में नहीं हो सकते और यदि वे भिन्न-भिन्न क्षणों में होते हैं और यदि वे एक ही वस्तु की विभिन्न अवस्थाएँ हैं तो वस्तु को क्षणिक नहीं कहा जा सकता।

जैनाचार्य हेमचन्द्र ने अतिक्रमण के विरुद्ध पाँच तर्क उपस्थित किये हैं जो कि निम्नलिखित श्लोक में आ जाते हैं ।

कृतप्रमाणाकृतकर्मबोधनप्रमोक्षस्मृतिर्मग्नोपात् ।

अपरम साक्षात् शक्यमधिक्यम् नहो ! यद्वास्तविकं वरते ॥^१

(१) कृत प्रमाणा—अतिक्रमण के आचार पर कर्म और उत्तरदायित्व को नहीं समझाया जा सकता । इससे नीति शास्त्र का भी पटन हो जाता है । यदि एक व्यक्ति ने कोई कर्म किया और अपने ही धर्म यह दूसरा व्यक्ति करता है तो इस दूसरे व्यक्ति को केवल समानता के आधार पर कहने के कर्म का फल कैसे दिया जा सकता है । यथा भिक्षु के इस प्रश्न का बौद्धों के पास कोई उत्तर नहीं है कि यदि आपका अधिक विद्यार्थी का एक प्रवाह मात्र है तो कर्म करने वाला कौन है और इसको उसका फल मिलता है ।

(२) कृत कर्म बोध—इसी प्रकार अतिक्रमण के विज्ञान के आधार पर किये हुए कर्मों के बोध की भी समझना कठिन है । यदि आत्मा धर्म-धर्म में परिवर्तन घीस है तो फिर कर्मों के बोध की परिवर्तन घीस होंगे ।

(३) अवर्धन—अतिक्रमण के आधार पर सत्कार (मर) को भी नहीं समझाया जा सकता और न संज्ञका कोई अर्थ ही रहता है ।

(४) बोधवर्धन—जब व्यक्ति धर्मिक है तो फिर दुःखों से सम्पन्न होने का प्रयास भी निरर्थक है क्योंकि दुःख भी तो घणित होते च हिये । फिर दुःखों से मुक्तकारा भी दुःख ही व्यक्ति को मिलेगा क्योंकि प्रयत्न करने वाला ही धर्मिक है । इस प्रकार अतिक्रमण के कारण बुद्ध का प्रथम आर्ष सत्य और उसपर आधारित बाकी तीन आर्ष सत्य भी निरर्थक हो जाते हैं । अष्टांग मर का भी कोई अर्थ नहीं रहता और स्वयं बुद्ध कर्म ही निरर्थक हो जाता है । इस विज्ञान के आधार पर मोक्ष का कोई अर्थ नहीं रहता क्योंकि वह भी धर्मिक हो जाता है । वास्तव में संसार की परिवर्तन घीसता है कोई भी स्वरूप नहीं कर सकता बल्कि यह परिवर्तन घीसता धर्मका धर्म धारिक है । इसको परम सत्यमान लेने पर निर्वाण निरर्थक हो जाता है । निर्वाण का कोई अर्थ नहीं हो सकता है जबकि उसको पारम्परिक और अतिक्रमण की व्यवहारिक माना जाय । इस विषय में हीनवान मर के अनुयायियों ने कुछ बुलझाव उपस्थित किये हैं बल्कि वे समीचीन नहीं हैं ।

(५) स्मृति-वर्धन—अंतर के समान हेमचन्द्र ने भी यह आशय किया है कि अतिक्रमण के विज्ञान के आधार पर ज्ञान और भावना की विविध श्रित्तों तथा स्मृति प्रत्यभिज्ञा आदि को नहीं समझाया जा सकता ।

वास्तव में बौद्ध दार्शनिकों ने परिवर्तन के तत्त्व पर अत्यधिक जोर दिया है और आत्मा के नित्यपक्ष को बिल्कुल ही भुला दिया है। आत्मा के भी दो पक्ष हैं, परमार्थिक तथा मनोवैज्ञानिक। शंकर ने इस भेद को “स्वयं सिद्ध” और ‘आगन्तुक’ आत्मा में भेद करके समझाया है। व्यवहारिक अथवा मनोवैज्ञानिक या आगन्तुक आत्मा में निरंतर परिवर्तन होता है और इस तथ्य से कोई भी इनकार नहीं कर सकता। परन्तु इस परिवर्तन क्षील पक्ष के पीछे एक नित्य, स्वयं-सिद्ध कूटस्थ आत्मा है जिसको माने बिना परिवर्तन-क्षील पक्ष निरर्थक हो जाता है। सभूति (Becoming) पर अत्यधिक जोर देने से बौद्ध दार्शनिक मत (Being) को बिल्कुल भूल जाते हैं। वास्तव में, जैसा कि उपनिषदों ने कहा है सत् और सभूति दोनों ही एक परम सत्य के दो रूप हैं।

अष्टम अध्याय

बौद्ध दर्शन के सम्प्रदाय

धार्मिक सम्प्रदाय

(हीनयान तथा महायान)

बुद्ध के निर्वाण के पश्चात् उनके द्वारा स्थापित 'संघ' के दोष निम्न-विशेष धर्म के अनुसार बुद्ध के कर्मों का निम्न-विशेष वर्णन किया गया है। इस प्रकार बौद्ध धर्म के सम्प्रदायों में बँट गए। इनमें दो मुख्य थे—महासांघिक तथा स्वविरवाद।

महासांघिक धर्म उन्हें है काम लेते थे। उनके मत के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति बुद्ध हो सकता है। 'स्वविरवाद' के अनुयायी महासांघिक तथा स्वविरवाद वर्णन के मत थे। वे कठिनाई के और सब प्रकार के परिवर्तन के और विरोधी थे। उनके अनुसार सभी लोगों में बुद्ध बनने की क्षमता नहीं होती। यह ही उपस्था है उत्पन्न होती है। अत्यधिक मतभेद बढ़ने पर महासांघिकों ने स्वविरवादियों को 'हीनयान' और अपने सम्प्रदाय को 'महायान' कहना शुरुआत किया।

हीनयान का अर्थ है निर्वाण पर की प्राप्ति के लिये निम्न अथवा अनुपपन्न मार्ग। महायान का अर्थ है निर्वाण की प्राप्ति के लिये प्रसन्न मार्ग। हीनयान का अर्थ 'छोटी राह' महायान अथवा 'बड़ी राह' भी है अर्थात् जिसके द्वारा अन्य ही व्यक्ति जीवन के सकल स्थान तक जा सकते हैं। महायान का अर्थ 'बड़ी राह' या 'बड़ा पथ' है अर्थात् जिसके द्वारा अन्य व्यक्ति जीवन के सकल-स्थान तक पहुँच सकते हैं।

स्वूल रूप से हीनयान और महायान में निम्नलिखित भेद हैं :—

- (१) हीनयान के साधक 'अर्हत्' पर की ही अथवा लक्ष्य मानते हैं। इस पर पर पहुँच कर साधक कालनिष्ठ हो जाता है। हीनयान और महायान के साधक 'बोधिचर्य' की अवस्था तक पहुँचना चाहते हैं। इस पर पर पहुँच कर दूसरों का कल्याण करने की क्षमता प्राप्त होती है।

भाषा है। महायान के अनुसार केवल हीनयानाही मिथ्या है। पारमार्थिक आत्मा अर्थात् महायाना मिथ्या नहीं है।

(७) वास्तव में हीनयान का सम्बन्ध आदर्श की कल्पना या स्वप्नदशा से है किन्तु महायान का सम्बन्ध ठोसकी उपबोधिता से है। हीनयान में मूल बीज अथ की अभिकोण मार्गें ज्यों की रहीं वही रहीं। महायान के उद्धार होने के कारण उसमें अनैकानेक नवीन विचार मिल गए।

(८) परन्तु कठिनायी हीन के कारण हीनयान में धुप्पटा कठोरतावादा सन्तुलितता तथा कभी-कभी अन्धविश्वास तक मिलता है। बुमरी और अवधिहीन होने के कारण महायान में अवयव के प्रति एक स्वरूप और प्रमत्त दृष्टि कोम विचारों में आधुनिक और उदारता मिलती है।

वार्त्तनिक सम्प्रदाय

अधुनिक बुद्ध पूर्ण बुद्धिवादी के और उन्होंने जो कुछ भी कहा उसका बुद्धि के समर्थन किया तथापि कुछ वार्त्तनिक प्रश्नों के विषय में उनके बीच रहने और अन्य के विषय में कोई स्पष्ट बात न कहने के कारण बाद के बीड़ वार्त्तनिकों ने उन विषयों पर बुद्ध के विचार के सम्बन्ध में भिन्न भिन्न मत उपस्थित किये। बुद्ध के वार्त्तनिक मत में ऐहिकवाद (Positiviam) प्रतीतिवाद (Phenomenalism) तथा अनुभववाद (Empiricism) के बीच मिलते हैं। उनके मत को ऐहिकवाद कहा जा सकता है क्योंकि उनके कहना था कि हमें इस लोक में तथा इसी जीवन में ही उन्नति की चिन्ता करनी चाहिये। उनके प्रतीतिवाद कह सकते हैं क्योंकि बुद्ध के अनुसार हमें केवल उनके विषयों का निश्चित ज्ञान मिलता है जो अनुभव बोधर तथा दृष्टान्त हैं। कुछ लोग इसे अनुभववाद भी मानते हैं क्योंकि उनके अनुसार अनुभव ही प्रमाण है। परमार्थ के विषय में कुछ वार्त्तनिक बुद्ध को अवयववादी (Agnostic) बुद्ध रहस्यवादी (Mystic) तथा बुद्ध अतन्त्रवादी (Transcendentalist) मानते हैं। अनुभववादी बुद्ध के। अवयववादी मानते हैं क्योंकि उनके अनुसार परमार्थ विषय का ज्ञान असम्भव है। बुद्ध कभी-कभी ऐसे ज्ञान का विचार करते थे जो अतीतिक होने के कारण तात्कालिक बुद्धिहीन हो नहीं जाता या सकता। बुद्ध ने प्रज्ञा को परम ज्ञान माना है। प्रज्ञा अतीतिमय है। अतः बुद्ध वार्त्तनिक बुद्ध के मत में अतिमिश्रित वाद मानते हैं। बुद्ध ने ऐसे ज्ञान को बताया है जो अनुभव या तर्क के प्रमाणित नहीं हो सकता और न साधारण लौकिक विचारों और अन्वेषों द्वारा विषयका वर्णन ही हो सकता है। इस आधार पर बुद्ध और बुद्ध को रहस्यवादी मानते हैं।

इस प्रकार गभीर दार्शनिक प्रश्नों का लेकर बौद्ध दर्शन की तीस से अधिक शाखायें स्थापित हो गईं । मुख्य दो धार्मिक सम्प्रदाय बौद्ध दर्शन के द्वार हीनयान तथा महायान का वर्णन पीछे किया जा प्रमुखा सम्प्रदाय चुका है । महायान के दो मुख्य भेद हुए—शून्यवाद या आध्यात्मिक और विज्ञानवाद या योगाचार ।

हीनयान के भी दो मुख्य भेद हुए—वैभासिक अथवा चार्वाकप्रत्यक्षवादी तथा सौत्रान्तिक अथवा बाह्यानुमेयवादी । चार्वाकनृत्ता के अस्तित्व के प्रश्न को लेकर सौत्रान्तिक तथा वैभासिक मानसिक तथा चार्वाक सभी वस्तुओं को सत्य मानते हैं और इस कारण सर्वास्तित्ववादी या सर्वास्तियादी कहलाते हैं । ज्ञान किस प्रकार का होता है ? इस प्रश्न को लेकर सर्वास्तियादियों में मत-भेद है । सौत्रान्तिक के अनुसार चार्वाक वस्तुओं का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता । वैभासिकों के अनुसार चार्वाक वस्तुओं का ज्ञान प्रत्यक्ष के द्वारा भी प्राप्त होता है ।

सर्वास्तित्ववादी सम्प्रदाय (वैभासिक और सौत्रान्तिक)

सर्वास्तित्ववादी जैसा कि उनके नाम से ही प्रकट है प्रत्येक वस्तु का अस्तित्व मानते हैं । चित्त तथा बाह्य वस्तु दोनों ही का अस्तित्व है, दोनों में ही अनेक तत्त्व हैं । ये तत्त्व (Elements) धर्म कहलाते हैं । धर्म पंचहत्तर प्रकार के हैं । धर्मों के मगठन को सवान कहते हैं । स्टरबस्की (Stcherbatsky) ने इसी कारण सर्वास्तित्ववाद को "सघातवाद" कहा है । जड़ सघात ग्यारह प्रकार के हैं । चित्त भी एक सघात है । चैत्य-सघात छियालीस प्रकार के हैं । तीन धर्मों का सघात नहीं होता ये हैं आकाश, अप्रतिसंख्या निरोध और प्रतिसंख्यानिरोध । जड़तत्त्व की इकाई अणु है, अणु चार प्रकार के हैं—पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु । पाँच प्रकार के विशेष अणुओं से पंचेन्द्रियाँ बनती हैं । अणु अतीन्द्रिय हैं । उनके समुदायों का ही प्रत्यक्ष हो सकता है ।

वैभासिक

वैभासिक चित्त और जड़ तत्त्व दोनों को मानते हैं । दोनों ही धर्मों से बने हैं । कोई भी नित्य आत्मा नहीं है । आकाश और निर्वाण नित्य हैं । धर्म चार हैं यथा पृथ्वी, जल, वायु और अग्नि । पृथ्वी कठोर है, जल शीतल है । अग्नि में गरमी है वायु गतिशील है । बाह्य वस्तुयें सत्य हैं । वे अणुओं के सघात (Compound) हैं । अणु में रूप, शब्द, स्वाद और आकार नहीं होता । वह अविभाज्य है, वे एक दूसरे में प्रवेश नहीं कर सकते । दृश्य

अनु ब्रह्म परमाधुनो का सबात है। वहाँ पर सबात परमानु और ब्रह्म परमानु मे अन्तर किया गया है। सबात परमानु सम्बन्ध की सूक्ष्मतम अवस्था है। ब्रह्म परमानु में रूप नहीं होता (रूपविन ब्रह्म) उत्तम मान नहीं होते। ब्रह्म परमानु जाठ प्रकार के हैं—पृथ्वी जल अग्नि वायु, गन्ध रस स्पर्श तथा काम वायु।

वैज्ञानिक दार्शनिक सौत्रान्तिक के बाह्यानुमेयवाद की मानोचना करते हैं।
 सौत्रान्तिक के अनुसार ज्ञान से बाह्य वस्तुओं का अनुमान लवाना 'विरुद्ध मापा' है। यदि सभी बाह्य वस्तुओं का अनुमान उनके ज्ञान से लवाया जाता है तो फिर किसी भी वस्तु का प्रत्यक्ष नहीं होना। प्रत्यक्ष न होने से पक्ष और साध्य मे व्याप्ति नहीं हो सकती जिसके बिना अनुमान भी असंभव है। वह पक्ष अनुभव के विपरीत बात है। वास्तव में वस्तु दो प्रकार की हैं—बाह्य तथा अन्वयसेय।

इसी प्रकार अनुभव भी दो प्रकार के है वथा ग्रहण तथा अन्वयकृतम्। ज्ञान की प्रथम अवस्था मे इन्द्रियों द्वारा निरकार रूप मे जो ज्ञान अनुभव के मेर होता है उसे ग्रहण कहते हैं। वह निर्विकल्प ज्ञान है। यही ज्ञान जब साकार अथवा सविकल्प रूप में ज्ञान होता है तब इसे अन्वयकृतम् कहते हैं। वैज्ञानिक बाह्य की उपस्थिति को मानते हैं। तथा उन्हें प्रत्यक्ष का विषय मानते हैं।

इन्द्रियों यह है। इन्द्रियां हूँ से ही अपने अपने विषयों का ज्ञान प्राप्त कर लेती हैं। उनमें विषयों से बाह्य सम्बन्ध नहीं दिखाई देता। ज्ञान की प्रक्रिया इनमें बाँध काम तथा मन बाँधे हैं। अन्य इन्द्रियों को ज्ञान के लिये विषयों से संयुक्त होना अत्यन्त आवश्यक है। वे अपने विषयों की आशय हैं (आशयवशसुराशय)। इस कारण इन्द्रियों के बीच से ज्ञान मे भी मेर होता है। बाह्य ज्ञान के सम्पर्क मे आकर इन्द्रियों में एक प्रकार का उत्कार होता है। इस उत्कारों से जित प्रबुद्ध होता है और उसमे वैतन्त्र की अभिव्यक्ति होती है। इसके बाद जित में चित्त त्रिल प्रकार का ज्ञान उदय होता है।

वैज्ञानिक लोगों के अनुसार 'प्रमाण' उसे कहते हैं जिसके द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान हो। प्रमाण दो प्रकार के हैं—प्रत्यक्ष और अनुमान। वे दोनों प्रमाण 'सम्पत् ज्ञान' कहलाते हैं और अपने ही अनन्त पुनरावृत्तियों की निधि होती है।

इस प्रकार गभीर दार्शनिक प्रश्नों को लेकर बौद्ध दर्शन की तीस से अधिक शाखाएँ स्थापित हो गईं । मुख्य दो धार्मिक सम्प्रदाय बौद्ध दर्शन के चार हीनयान तथा महायान का वर्णन पीछे किया जा प्रमुख सम्प्रदाय चुका है । महायान के दो मुख्य भेद हुए—शून्यवाद या आध्यात्मिक और विज्ञानवाद या योगाचार ।

हीनयान के भी दो मुख्य भेद हुए—वैभासिक अथवा बाह्य प्रत्यक्षवादी तथा सौत्रान्तिक अथवा बाह्यानुमेयवादी । बाह्य सत्ता के अस्तित्व के प्रश्न को लेकर सौत्रान्तिक तथा वैभासिक मानसिक तथा बाह्य सभी वस्तुओं को सत्य मानते हैं और इस कारण सर्वास्तित्ववादी या सर्वास्तिवादी कहलाते हैं । ज्ञान किस प्रकार का होता है ? इस प्रश्न को लेकर सर्वास्तिवादियों में मत-भेद है । सौत्रान्तिक के अनुसार बाह्य वस्तुओं का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता । वैभासिकों के अनुसार बाह्य वस्तुओं का ज्ञान प्रत्यक्ष के द्वारा भी प्राप्त होता है ।

सर्वास्तिवादी सम्प्रदाय (वैभासिक और सौत्रान्तिक)

सर्वास्तिवादी जैसा कि उनके नाम से ही प्रकट है प्रत्येक वस्तु का अस्तित्व मानते हैं । चित्त तथा बाह्य वस्तु दोनों ही का अस्तित्व है, दोनों में ही अनेक तत्व हैं । ये तत्व (Elements) धर्म कहलाते हैं । धर्म पचहत्तर प्रकार के हैं । धर्मों के सगठन को सघन कहते हैं । स्टर्बस्की (Stcherbatsky) ने इसी कारण सर्वास्तिवाद को “सघातवाद” कहा है । जड़ सघात ग्यारह प्रकार के हैं । चित्त भी एक सघात है । चैत्य-सघात छियालीस प्रकार के हैं । तीन धर्मों का सघात नहीं होता ये हैं आकाश, अप्रतिसंख्या निरोध और प्रतिसंख्या निरोध । जड़तत्व की इकाई अणु है, अणु चार प्रकार के हैं—पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु । पाँच प्रकार के विशेष अणुओं से पंचेन्द्रियाँ बनती हैं । अणु अतीन्द्रिय हैं । उनके समुदायो का ही प्रत्यक्ष हो सकता है ।

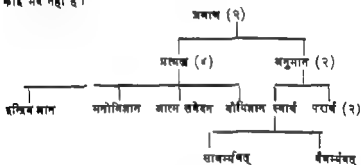
वैभासिक

वैभासिक चित्त और जड़ तत्व दोनों को मानते हैं । दोनों ही धर्मों से बने हैं । कोई भी नित्य आत्मा नहीं है । आकाश और निर्वाण नित्य हैं । धर्म चार हैं यथा पृथ्वी, जल, वायु और अग्नि । पृथ्वी कठोर है, जल शीतल है । अग्नि में गरमी है वायु गतिशील है । बाह्य वस्तुयें सत्य हैं । वे अणुओं के सघात (Compound) हैं । अणु में रूप शब्द, स्वाद और आकार नहीं होता । वह अविभाज्य है, वे एक दूसरे में प्रवेश नहीं कर सकते । दृश्य

है वह 'स्वभाव हेतु' कहलाता है।^४ 'स्वसत्ताभावमायी' साध्य वह पदार्थ है जो कि अपने हेतु को करके ही विद्यमान होता है और जन्म हेतु की अपेक्षा नहीं रखता जैसे कि यह पक्ष है क्योंकि वह मान है वहीं पर 'भाव' होने के कारण ही यह पक्ष है।

(६) कार्य—साध्य के कार्य को देखकर उसकी उपस्थिति का अनुमान करना जैसे वहाँ जलित है क्योंकि यहाँ बुझा है इस वाक्य में बुझा 'कार्य' से जलित 'साध्य' का अनुमान होता है।

उपरोक्त छहो हेतुओं में 'स्वभाव' और 'कार्य' वस्तु की उपस्थिति बतनाता है और 'अनुपलब्धि' वस्तु की अनुपस्थिति बतनाता है। परार्थानुमान के दो भेद हैं—साधर्म्यवत् और वैधर्म्यवत्। इन दोनों में केवल प्रयोग का भेद है अर्थ का कोई भेद नहीं है।



तत्त्व विचार

वैज्ञानिक मठ में तत्त्वों का विचार दृष्टिकोण से किया गया है—विषयगत तथा विषयविषय। इनसे ज्ञान के जितने-जितने विभागों की देखने से पूर्व 'धर्म' शब्द का अर्थ ज्ञान के लिए उपयोगी होता है।

धर्म शब्द का बीड़ वर्णन में अत्यधिक प्रयोग हुआ है। इसका अर्थ भी कुछ विभिन्न है। 'धर्म' शून्य और चित्त के उन सूक्ष्म तत्वों को कहते हैं

जिनके आभाव और प्रतिपत्ति में समस्त व्यवस्था की सृष्टि होती है। इस प्रकार समस्त व्यवस्था धर्मों का संचालनमान है। सभी धर्म संचालक हैं और हेतु से उत्पन्न हैं। सभी स्वतन्त्र हैं। प्रत्येक की

प्रत्यक्ष कल्पना तथा भ्रान्ति से रहित ज्ञान है। यह चार प्रकार का होता है—

(१) इन्द्रियज्ञान—जो इन्द्रियो के द्वारा उत्पन्न हो।

प्रत्यक्ष के भेद (२) मनोविज्ञान—इसमें इन्द्रिय ज्ञान के पश्चात् 'समनन्तर प्रत्यय' के रूप में इन्द्रियज्ञान से उत्पन्न होने वाला ज्ञान

है। समनन्तर प्रत्यय वह मानसिक 'वृत्ति' है जिसके अभाव में देखते रहने पर भी ज्ञान नहीं होता। मनोविज्ञान विषय और विज्ञान दोनों से उत्पन्न होता है।

(३) आत्मसंवेदन—चित्त और चैतन्यिक धर्म अर्थात् मुख दुःखादि का अपने स्वरूप में प्रकट होना आत्मसंवेदन कहलाता है। यह आत्मसाक्षात्कारि, निर्विकल्प तथा अभ्रान्त है। ४ योगी ज्ञान—इसमें प्रमाणों के द्वारा दृष्ट अर्थ का चरम सीमा तक ज्ञान है। प्रत्यक्ष का विषय स्वलक्षण है। स्वलक्षण वह विषय है जिसके सान्निध्य और असान्निध्य से ज्ञान के प्रतिभास में भेद हो। उसी के द्वारा वस्तु में अथ-क्रिया की शक्ति है। अतः वही 'परमार्थ सत्' है।

अनुमान दो प्रकार का है—स्वार्थ और पदार्थ। पहले में लिंग अनुमेय

में रहता है। उदाहरण के लिये जैसे पहाड़ में अग्नि है यहाँ पर पहाड़ लिंग है और आग अनुमेय है।

इसमें लिंग सपक्ष में रहता है जैसे रमोईघर सपक्ष है। लिंग विपक्ष जैसे जलाशय में नहीं रहता है धमकीर्ति के शब्दों में अनुमेय निरूप लिंग से जो ज्ञान उत्पन्न होता है उसे स्वार्थानुमान कहते हैं^१ यह 'ज्ञान' है जबकि परार्थानुमान 'कथन' है। धर्म कीर्ति के अनुसार 'त्रिरूप लिंग' के 'कथन' को 'परार्थानुमान' कहते हैं।^२ ये तीनों रूप निम्नलिखित हैं^३—

(१) अनुपलब्धि—किसी वस्तु का न मिलना अनुपलब्धि कहलाता है। उदाहरण के लिये किसी एक स्थान पर स्वभावतः घट की उपलब्धि पाई जाने पर भी (घट के उपलब्धि लक्षण प्राप्त होने पर भी) वहाँ उसकी अनुपलब्धि है अर्थात् घर वहाँ नहीं है। यहाँ पर अनुपलब्धि हेतु के कथन द्वारा अनुमान किया गया है।

(२) स्वभाव—धर्म-कीर्ति के अनुसार 'स्वसत्तामात्रभावी' साध्य में जो हेतु

१ तत्र स्वार्थ त्रिरूपाल्लिङ्गाव्यनुमेये ज्ञानं तदनुमानम्।

—न्याय बिन्दु, द्वितीय परिच्छेद, ३।

२ त्रिरूपलिङ्गावस्थान परार्थानुमानम्।

—न्याय बिन्दु, तृतीय परिच्छेद, १।

३ अनुपलब्धि स्वभाव कार्येण।

न्याय बिन्दु, द्वितीय परिच्छेद।

(२) चित्त—चित्त इन्द्रियो तथा उनके विषयो के आभास प्रतिभास से उत्पन्न होता है। इस आभास प्रतिभास का नाश होने पर चित्त का भी नाश हो जाता है। बीज दर्शन में चित्त मन तथा विज्ञान का एक ही अर्थ है। वैभाषिक आर्षादिकों के अनुसार चित्त ही एक मुख्य तत्त्व है। चित्त में समस्त संस्कार रहते हैं। यही लोक तथा परलोक में जाता जाता है। हेतु-मत्पय से उत्पन्न होने के कारण इसकी सत्ता स्वतन्त्र नहीं है यह प्रतिक्षण परिवर्तनशील है। यह एक है परन्तु अपाचियों के कारण इसके अनेक भेद हो जाते हैं।

(३) चैतन्य—‘चैतन्य’ या ‘चित्त संश्रयुक्त धर्म’ चित्त से अनिच्छा संबंध रखने वाले मानसिक व्यापार को कहते हैं। अवि धर्म कोश के अनुसार इसके विधासिद्ध भेद हैं।

(४) चित्त विप्रयुक्त—‘चित्त विप्रयुक्त धर्म’ के अर्थ हैं जो न तो रूप धर्मों में और न चित्त के धर्मों में परिवर्तित हों। वे नीचे हैं।

जगत का विपयिगत विभाग

विपयिवत् वृष्टि से जगत् कंठीन जाय किये गए हैं—‘स्कन्ध’ ‘आयतन’ तथा ‘वस्तु’।

स्कन्ध परिवर्तनशील है। जीव जीव स्कन्धों से बना है—रूप वेदना सत्ता संस्कार तथा विज्ञान। जगत् के समस्त वृत्त तथा नीतिक पदार्थों को स्कन्धों के रूप स्कन्ध कहते हैं। इसी से जीव का स्वरूप बटीर बनता है। वेदना स्कन्ध में सूख दुःख तथा विषाद के बोध सम्मिश्रित है। सत्ता स्कन्ध में गाना प्रकाश के ज्ञान आते हैं। संस्कार स्कन्ध में पूर्ण जगत् के कारण उत्पन्न प्रवृत्तियाँ हैं। विज्ञान स्कन्ध फैलता है।

ज्ञान के आभास को आयतन कहते हैं। इनमें इन्द्रियाँ तथा उनके विषय सम्मिश्रित हैं। इनही के आभास पर वस्तुओं का ज्ञान होता है। आयतन आयतनों के कारण हैं। इसमें मन सहित छ. इन्द्रियाँ तथा उनके छ विषय सम्मिश्रित हैं। वैभाषिकों के अनुसार इनके परे किसी वस्तु का अस्तित्व नहीं है। जगत् बीज आत्मा को नहीं मानते क्योंकि न तो जगत् का ज्ञान इन्द्रियों के द्वारा होता है और न वह किसी भी इन्द्रिय का विषय है। ‘मन आयतन’ में नीमठ धर्म है। इनमें ‘धर्मापानन’ भी कहा है। बाकी प्यारह आयतनों में से प्रत्येक में एक एक धर्म है।

अलग अलग मत्ता है। ये अणिक है अर्थात् भण म परिवर्ति होने रहते हैं। परिणाम के कारण इनका विनाश होता है।

जगत का विषयगत विभाग

‘विषयगत दृष्टि’ से जगत के धर्मा का दो भागों में बाँटा गया है—असंस्कृत धर्म तथा संस्कृत धर्म। असंस्कृत का अर्थ है—नित्य, स्थायी, शुद्ध तथा जो किसी हेतु या कारण की महायत्ता में उत्पन्न न हो। ये अपरिवर्तनीय हैं। ये किसी वस्तु की उत्पत्ति के लिये सघटित नहीं होते। ‘संस्कृत धर्म’ अनित्य, अस्थायी तथा मलीन होते हैं। ये हेतु प्रत्यय द्वारा वस्तुओं के सघटन में उत्पन्न होते हैं। सर्वास्तिवादी तीन प्रकार के असंस्कृत धर्म मानते हैं—प्रति सत्या निरोध, अप्रति सत्या निरोध तथा आकाश।^१

असंस्कृत धर्म के भेद (१) प्रति सत्या निरोध—‘प्रति सत्या’ का अर्थ है प्रज्ञा।

अतः प्रतिमस्या निराध का अर्थ है जिसका प्रज्ञा से निरोध हो। इसके उदय होने से सभी ‘सास्रव’ अर्थात् राग, द्वेष आदि धर्मों का निरोध हो जाता है।

(२) अप्रति सत्या निरोध—अप्रति सत्या निरोध वह अवस्था है जब प्रज्ञा के बिना ही निरोध हो अर्थात् स्वभाव से ही सास्रव धर्मों का निरोध हो जाय। सास्रव धर्म हेतु प्रत्यय से उत्पन्न होते हैं। अतः उन हेतुओं का नाश होने पर इन सभी धर्मों का प्रज्ञा के बिना ही निरोध हो जायगा। इस प्रकार निरुद्ध धर्म फिर नहीं उत्पन्न होते। वास्तव में प्रतिमस्या निरोध में निरोध का ज्ञान मात्र होता है। अप्रति सत्या निरोध में ही वास्तविक निरोध होता है।

(३) आकाश—आकाश आवरण के अभाव को कहते हैं। वह न किसी का अवरोध करता है और न किसी से अवरोध होता है। इसी लिये कहा है—‘आकाशम् अनावृत्ति’। वह भाव रूप, नित्य तथा अपरिवर्तनशील है। संस्कृत धर्म के चार भेद माने गए हैं—रूप, चित्त, चैतन्य तथा ‘चित्तविप्रयुक्त’।

(१) रूप—जो पदार्थ अवरोध उत्पन्न करे वह ‘रूप’ है।

संस्कृत धर्म के भेद इस प्रकार जगत के समस्त भूत और भौतिक पदार्थ ‘रूप’ हैं। रूप के ग्यारह भेद हैं—पाँच बाह्येन्द्रिय (चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, रसना, काय), इनके पाँच विषय (रूप, शब्द,

गन्ध, रस तथा स्पर्श) तथा अविज्ञप्ति। अभि धर्म कोश में इनके भी अनेक भेद दिये गए हैं।

यसु बन्धु क अनुसार धातुएं ज्ञान के अययव अर्थात् वे गूढतम तत्त्व हैं जिनके समूह में ज्ञान की गन्नति की उत्पत्ति होती है। बौद्ध दशन में धातुओं के भेद धातु का अर्थ 'स्वलक्षण' अर्थात् स्वतन्त्र गत्ता रखने वाला है। धातुओं के निम्नलिखित अठारह भेद हैं।

इन्द्रिय	विषय	विज्ञान
१ चक्षुर्धातु	७ रूपधातु	१३ चक्षुर्विज्ञान (चक्षुषज्ञान)
२ श्रोत्रधातु	८ शब्द धातु	१४ श्रोत्र विज्ञान (श्रावणज्ञान)
३ घ्राण धातु	९ गन्ध धातु	१५ घ्राण विज्ञान (घ्राणज ज्ञान)
४ रसना धातु	१० रस धातु	१६ रसन विज्ञान (रसन ज्ञान)
५ काय धातु	११ स्पर्शधर्म धातु	१७ काय विज्ञान (स्पर्शन ज्ञान)
६ मनो धातु	११ धर्म धातु	१८ मनोविज्ञान (अन्तःकरण के भावों का ज्ञान)

इस प्रकार अठारह धातुओं में छ इन्द्रियाँ, छ इन्द्रियों के विषय तथा छ इन्द्रियों के विषयों में उत्पन्न विज्ञान होते हैं। इनमें से पहले बारह आयतन ही हैं। इनमें धर्म धातु में चौंसठ धर्म हैं। मन को छोड़कर बाकी धर्म धातुओं में एक एक धर्म हैं। इस प्रकार जैसा कि पहले कहा जा चुका है सर्वस्तिवाद में पचहत्तर धर्म होते हैं।

अहत लोग सत्य मार्ग का अनुसरण करके जो अवस्था प्राप्त करते हैं उसका नाम 'निर्वाण' है। यह स्वतन्त्र, सत्, एक, नित्य तथा ज्ञान का आधार है। इसमें कोई भेद नहीं रहता। इसीलिये कहा गया है—'निर्वाण शान्तम्'। इसका कोई कारण नहीं है। यह भावरूप है। सर्वस्तिवादी निर्वाण को असंस्कृत धर्म में ही मानते हैं। अभिघमकोश के अनुसार यह 'सोपाधिरोप निर्वाण धातु' की प्राप्ति है। इसका चित्त अथवा चैतन्यिक से कोई सम्बन्ध नहीं है। यह आकाश के समान अनन्त, अपरिमित तथा अनिर्वचनीय है। निर्वाण की प्राप्ति 'मार्ग' का अनुसरण करने से सास्त्रवधर्मों का नाश होने पर होती है।

सौत्रान्तिक

सूत्र—पिटक पर आधारित होने के कारण यह सम्प्रदाय सौत्रान्तिक कहलाता है। ये लोग पहले वैभासिकों के साथ स्थविरवाद के ही अन्तर्गत थे। परन्तु बाद में दृष्टिकोण का भेद होने पर वे उनसे पृथक् हो गए। इन्हें अभिघमपिटक तथा विभाषा में श्रद्धा नहीं है। विभाषा में श्रद्धा रखने के कारण ही हमारे सम्प्रदाय का

नाम वैभाषिक पट्टा जैसा कि पहले बतलाया जा चुका है वैभाषिक बाह्य प्रत्यक्ष वादी है और सायान्तिक बाह्यानुमेयवादी है ।

प्रमाण विचार

मीशान्तिको के अनुसार ज्ञान के चार कारण अथवा प्रत्यय होते हैं ।

(१) आलम्बन—घटादि बाह्य विषय का तागण है क्योंकि

ज्ञान के चार कारण उमीसे ज्ञान का आकार उत्पन्न होता है ।

(२) समनन्तर—इमया यह नाम इमलिये है क्योंकि ज्ञान के अव्यवहित पूर्ववर्ती मानसिक अवस्था में ज्ञान में चेतना आती है ।

(३) अधिपति—इन्द्रियो को ज्ञान का अधिपति प्रत्यय कहा जाता है । यह नियामक कारण है, इन्द्रिय के बिना आलम्बन और समनन्तर के रहते भी बाह्य ज्ञान नहीं हो सकता । इन्द्रियो पर ही किसी विषय का रूप-ज्ञान, स्पर्श-ज्ञान अथवा अन्य प्रकार का ज्ञान होना निभर है ।

(४) सहायक प्रत्यय—आलोक, आवश्यक दूरी, आकार आदि के सहायक कारण है जिनका होना भी ज्ञान के लिये आवश्यक है ।

उपरोक्त चार कारणों से वस्तु का ज्ञान संभव होता है । मीशान्तिक न तो विज्ञान वादियों के समान यह मानते हैं कि बाह्य वस्तु का कोई बाह्यानुमेयवाद अस्तित्व नहीं है और समस्त ज्ञान विज्ञान में ही है और न वैभाषिकों के समान यह मानते हैं कि हमें किसी वस्तु का सीधा बाह्य प्रत्यक्ष होता है । विज्ञानवादियों के विरुद्ध उनका यह कहना है कि वस्तु और ज्ञान के समकालीन होने से वे अभिन्न नहीं हो सकते । घट के प्रत्यक्ष में घट के बाहर और उसके ज्ञान के हमारे अन्दर होने का भी स्पष्ट अनुभव होता है । घट में और मुझमें कोई भेद न होने पर मैं यह कहना कि मैं ही घट हूँ । अतः वस्तु ज्ञान से भिन्न है । दूसरे बाह्य वस्तुओं की अनुपस्थिति में घट ज्ञान और पट ज्ञान में भेद नहीं हो सकता क्योंकि दोनों केवल ज्ञान मात्र ही हैं । परन्तु घट और पट के भेद को सभी मानते हैं । अतः दोनों में भेद अवश्य है । इस प्रकार वस्तु ज्ञान से बाह्य है । परन्तु दूसरी ओर वैभाषिकों के विरुद्ध मीशान्तिकों का यह कहना है कि हमें बाह्य वस्तु का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता बल्कि उसके प्रतिरूप का ही ज्ञान होता है । बाह्य वस्तुओं के भिन्न भिन्न आधार के अनुसार ये प्रतिरूप भी भिन्न भिन्न होते हैं । इनकी विभिन्नता से ही हम बाह्य वस्तुओं की विभिन्नता का अनुमान लगा लेते हैं । ये प्रतिरूप वास्तव में ज्ञान के ही आधार हैं अतः वे मनमें ही हैं, यद्यपि जिस वस्तु के वे प्रतिरूप हैं वह मन से बाहर है । इस प्रकार बाह्य वस्तुओं का ज्ञान

उनके प्रत्यक्ष से नहीं होता बल्कि उनसे उत्पन्न मानसिक आधारों से अनुमान द्वारा प्राप्त होता है। अतः यह मत वास्तवगुणमयवाद कहलाता है। यह प्रतिरूपवाद (Representationism) अथवा परीक्ष्य मयार्थवाद (Indirect Realism) है।

तत्त्व विचार

तत्त्व विचार की दृष्टि में सौनास्तिक मत के निम्नलिखित विचार महत्व पूर्ण हैं—

- (१) कार्यकारण साध स्वभावतः सदा रहनेवाली दो वस्तुओं में नहीं होता।
- (२) सर्वज्ञान काल के अतिरिक्त भूत और भविष्यकाल नहीं है।
- (३) सौनास्तिक 'स्वतः प्रमाणवादी' हैं। ज्ञान के प्रमाण के लिये किसी अन्य की अपेक्षा नहीं है। यह बीपक के समान स्वयं प्रकाशित है।
- (४) राज्य अमरत्व है क्योंकि उत्पत्ति से पूर्व तथा विनाश के पश्चात् उनकी स्थिति नहीं होती।

(५) वस्तु के विनाश का कोई कारण नहीं होता वस्तु स्वयं नष्ट हो जाती है।

(६) परमाणु निरवयव होते हैं। अतः उनके संचयित हो जाने पर भी न तो वे परस्पर संयुक्त होते हैं और न उनका परिमाण ही बढ़ता है। इस प्रकार उनके संघटन में भी अच्युत ही रहता है।

(७) सौनास्तिकों के विरुद्ध इनका कहना है कि 'अग्नि संख्या निरोध' तथा 'अप्रति संख्या निरोध' में विक्षेप अन्तर नहीं है। अग्नि संख्या निरोध में प्रज्ञा के उदय होने से साधक क्लेशों का नाश हो जाता है और उसे भविष्य में कोई क्लेश नहीं होता। 'अप्रति संख्या निरोध' में क्लेशों का नाश हो जाने पर कुछ दूर हो आर्द्रों और साधक अबोध से मुक्त हो आश्रय।

() निर्वाण असंस्कृत अर्थ नहीं है क्योंकि यह भाव के द्वारा उत्पन्न होता है। निर्वाण असत् है क्योंकि इसमें क्लेशों का अभाव तथा कर्मात्मा का नाश है। निर्वाण का अर्थ बीपक के समान भूत भाग है। इसमें कर्मों का अनुत्पन्न है। निर्वाण प्राप्त करके साधक उस आश्रय की प्राप्ति कर लेता है जिसमें कोई क्लेश नहीं है और न कोई नवीन कर्म की प्राप्ति होती है।

महायान के वार्षनिक सम्प्रदाय

१. माध्यमिक या मूम्यवाद

मूम्यवादी मूम्य की ही परमतत्त्व मानते हैं अतः उन्हें यह नाम दिया गया है।

नागाजुन के अनुसार परमनृत्य न गत् है, न अग्न है, नाम या अय न गत् और असत् दाता है आर न दोना से भिन्न हो है।
इस प्रकार वर इन चारों काटिया मे विलक्षण तत्व है।^१
वह अनक्षण है। नागार्जुन ने 'शून्यता' का प्रनीत्य समुत्पाद भी कहा है।^२
स्वलक्षण ही वास्तविक तत्व है अतः जो उपादान मे उत्पन्न है वह दूसर पर निर्भर है। उसकी उत्पत्ति यथाथ मे उत्पत्ति ही नहीं है अर्थात् वह शून्य है।^३

बुद्ध के 'मध्यम मार्ग' का अपनाने के कारण ये लोग माध्यमिक कहलाए।
बुद्ध ने अपने जीवन मे प्रवृत्ति और निवृत्ति मे मध्यम मार्ग अपनाया था। वे न तो तपस्वी बन कर जगल मे अपना जीवन समाप्त करना चाहते थे और न मसारी बनकर रह माने थे। उन्होंने ज्ञान प्राप्त करने भी समाज मे रहकर प्राणियों का कल्याण करना अपना लक्ष्य बनाया।

माध्यमिक सम्प्रदाय के सबसे महान् दार्शनिक नागार्जुन दो प्रकार के सत्य मानते हैं। उनका कहना है कि "दो प्रकार के सत्य हैं जिन पर बुद्ध के धर्म सम्प्रदायी उपदेश निर्भर है। एक सवृत्ति सत्य (Empirical) है। यह साधारण मनुष्यों के लिये है। दूसरा पारमार्थिक सत्य है। जो व्यक्ति इन दोनों सत्या के भेद को नहीं जानते वे बुद्ध की शिक्षाओं के गूढ़ रहस्य को नहीं समझ सकते।"^४

सवृत्ति सत्य परमाथ सत्य की प्राप्ति का साधन मात्र है। नागार्जुन के अनुसार

१ न सन्नासन् सब सनन् चाप्यनुभायात्मकम् ।

चतुष्कोटि विनिर्मुक्त तत्त्व माध्यमिका विवु ॥

—माध्यमिक धाटिका, १-७- ।

२ य प्रतीत्यसमुत्पाद शून्यतां ता प्रचक्ष्मेह ।

सा प्रज्ञातिरुपादाय प्रतिपत् सर्व मध्यमा ।

—माध्यमिक कारिका, २४-१८- ।

३ य प्रत्ययाधनि स शून्य उक्त

—माध्यमिक कारिका, २४ ।

४ द्वे सत्ये समुपाश्रित्य बुद्धाना धर्मवेदना ।

लोक सवृत्ति-सत्य च, सत्य च परमार्थत ॥

तेऽनयोर्न विज्ञानन्ति भेद परम सात्त्विकम् ।

ते कदाऽपि न जानन्ति गम्भीर बुद्धशासनम् ॥

—माध्यमिक कारिका, ८९ ।

संवृत्ति सत्य व्यवहार की सहायता के बिना परमार्थ का ज्ञान नहीं हो सकता और परमार्थ को जाने बिना निर्वास नहीं प्राप्त किया जा सकता।^१ असत्य सत्य और माया से परम सत्य का ज्ञान होगा है। इसी प्रकार परमार्थ सत्य का ज्ञान पाने के लिये संवृत्ति सत्य आवश्यक है। संवृत्ति सत्य अविद्या मोह, विषयीय भावि भी कहलाता है। वह दूसरे पर निर्भर (प्रणीत्यसमुत्पन्न वस्तु सत्य) है और इसलिये दुःख है। संवृत्ति सत्य भी दो प्रकार का है—'तम्य संवृत्ति' अथवा 'लोक संवृत्ति' और 'मिथ्या संवृत्ति'।

(१) तम्य संवृत्ति—लोक संवृत्ति वह वस्तु अथवा वस्तु है जो किसी कारण से उत्पन्न है तथा जिसे सत्य मानकर साधारण लोगों के समस्त व्यवहार चलते हैं। इस प्रकार तम्य-संवृत्ति लोक असत्य है।

(२) मिथ्या संवृत्ति—बड़ बड़ना है जो किसी कारण से तो उत्पन्न हुनी है परन्तु जिसे सभी सत्य नहीं मानते जिससे सभी का व्यवहार नहीं चलता।

माध्यमिक पारमार्थिक ज्ञान को मानने हैं। वस्तु ज्ञान के साथ-साथ वे मत्ता के सम्बन्ध में भी विचार करते हैं। लोक की समस्त परमार्थ सत्य वस्तुएं सत्य हैं। इस प्रकार धुन्धलाय लक्ष्मणाय भी कहा जा सकता है। साधारण वस्तुओं के धर्म अन्य वस्तुओं पर निर्भर रहते हैं अतः उनका अस्तित्व भी अन्य वस्तुओं की अपेक्षा करता है। किसी भी वस्तु का अपना कोई निश्चित निरपेक्ष और स्वतन्त्र स्वभाव नहीं है। वे सब संवृत्ति सत्य हैं। परमार्थ सत्य ठीक इसके विपरीत है। उसकी अनुसृष्टि विरपन्न है। वह निर्वास में ही प्राप्त होता है। वह दूरव वस्तुओं से परे, निरपेक्ष तथा साधारण व्यावहारिक वर्णों से रहित है। वह निस्स्वभाव है। उसे 'भ्रमरा' 'तमरा' 'मृगकोट' 'बन' वातु भावि भी कहते हैं। अविचर्याविरागप्रभिरा के अनुसार वस्तुतः निस्स्वभावता ही परमार्थ सत्य है। इसमें नाम रूप तथा विषय-विषयी नाव नहीं है। इसकी काम वाक् अथवा मनस से नहीं जाना जा सकता। सभी द्वारा उसका सत्य नहीं बताया जा सकता। उसे मध्य तथा अव्यक्त भावि कहते हैं परन्तु वह अविचरणीय है। ज्ञानियों को स्वानुभूति के द्वारा इसका अनुभव होता है।

१ व्यवहारमनादित्य परमार्थी न वैद्यते ।
परमार्थमनादित्य निर्वास भाविनाम्यते ॥

इसी प्रकार गूण के बिना द्रव्य को नहीं जाना जा सकता और द्रव्य के बिना गूण नहीं रहेंगे। परन्तु गूण न तो द्रव्य के अन्तर रह सकते हैं और न बाहर तब वे कहाँ रहते हैं ? द्रव्य और पण न एक हैं और न भिन्न हैं। अतः दोनों साम्य और असम्य हैं।

जीवात्मा भी असम्य है। वह न पण स्कन्ध है और न उसके भिन्न है। यदि आत्मा स्कन्ध है तो उसका उन्हीं के समान उत्पत्ति और विनाश होता है। यदि आत्मा स्कन्धा से भिन्न है तो उसे जाना नहीं जा सकता। बुद्ध के प्रतीत्य समुत्पाद का अर्थ न सापेक्षता है और न शुन्यता बल्कि धारणता है।

बुद्ध के अनुसार जगत का न आदि है और न अन्त। नागार्जुन का कहना है कि जिसका आदि और अन्त नहीं है उसका मध्य ही कैसे अन्त का आदि, अन्त और मध्य नहीं है ?^१ अतः आदि मध्य अन्त वन्म स्थिति भूतबु सभी असम्य हैं। जगत और उसके विषयो का न आदि है न मध्य है और न अन्त है।

यदि कोई अपरिवर्तनीय वस्तु नहीं तो परिवर्तन किसका होता है ? यदि वस्तु अपरिवर्तनीय है तो उसमें परिवर्तन कैसे होता ? यदि परिवर्तन भी स्वभाव नहीं है तो सम्प्रदा मान कैसे हो सकता है और यदि स्वभाव है तो सम्प्रदा मान कैसे होता ?^२

इसी प्रकार काल भी असम्य है क्योंकि ब्रूत भविष्य और वर्तमान सभी धारण हैं। कार्य और परिणाम भी असम्य हैं। विषयी और विषय तथा उनका सम्बन्ध भी असम्य है। बुद्ध जन्मा तथापि तक अनन्तमान है। वह सभी सीमित प्रत्ययों से परे है। नागार्जुन ने चीरहू प्रविष्ट विरोधाभासों (Antinomies) का शिक किया है। जिनके उत्तर के विषय में बुद्ध भीन रहे हैं। नागार्जुन के अनुसार ये सभी धारण और इसलिये असम्य हैं। बुद्ध इनकी नहीं सुलझा सकती। इसी प्रकार चार आर्य सत्य भिन्न-भिन्न बुद्ध संन धम्म सभी असम्य हैं।

१. मैवायं नात्वरं वस्य तत्त्व मध्यं कुतो भवेत् ?

—भाष्यमिश्र कारिका ११ २ ।

२. कस्य स्वाभावभावानां स्वाभावधेन विद्यते ?

इत्येव स्वाभावभावानां स्वाभावो यदि विद्यते ?

—भाष्यमिश्र कारिका [१४] ।

माध्यमिक सम्प्रदाय का प्रमुख दार्शनिक नागार्जुन अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'माध्यमिक कारिका' का आठ प्रकार के 'नकार' से नागार्जुन का प्रारंभ करता है और फिर प्रतीत्यसमुत्पाद का उपदेश शून्यवाद देने वाले परम गुरु बुद्ध को नमस्कार करते हुए कहता है कि पारमार्थिक दृष्टिकोण से प्रतीत्यसमुत्पाद स्वयं निर्वाण है जिसमें समस्त नानात्व समाप्त हो जाता है। पारमार्थिक दृष्टिकोण से न विरोध है, न उत्पादन है, न उच्छेद है, न शाश्वतता है, न शून्य है। न अनेकता है, न आगमन है और न निर्गमन ही है।^१

नागार्जुन समस्त उत्पत्ति का खंडन करते हैं। अपने चतुष्कोटि न्याय का प्रयोग करके वे समस्त वस्तुओं का अनस्तित्व सिद्ध करते हैं। 'वस्तु' न स्वयं से उत्पत्ति असंभव है उत्पन्न हो सकती है न अन्य वस्तु से स्वयं और अन्य वस्तु दोनों से और न स्वयं तथा अन्य दोनों के बिना ही उत्पन्न हो सकती है।^२ अतः उत्पत्ति असंभव है। इसके पश्चात् नागार्जुन हीनयान के चार प्रत्यय आलम्बन, समनन्तर, अधिपति तथा सहकारी का खंडन करके यह सिद्ध करता है कि काय और कारण सापेक्ष हैं और सत न होकर सवृत्ति मात्र हैं। इसी प्रकार वे गति तथा प्रत्यक्ष को भी असंभव बतलाते हैं।

पंच स्कन्ध भी असद हैं। उदाहरण के लिए रूप नहीं है क्योंकि यदि वह है तो उसका कोई कारण नहीं होगा और यदि वह नहीं है तब भी उसका कारण नहीं होगा जैसे खरगोश के सींग जैसी असद वस्तु का कोई कारण नहीं हो सकता। अतः रूप का कोई कारण नहीं है। इसलिये रूप असंभव है। इसी प्रकार नागार्जुन ने वेदना, सज्ञा, संस्कार तथा विज्ञान सबको असद सिद्ध किया है। पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु तथा आकाश सभी असत्य हैं।

- १ अविरोधमनुत्पादमनुच्छेदम शाश्वतम् ।
अनेकार्थमनानार्थमनागममनिर्गमम् ॥
य प्रतीत्य समुत्पाद प्रपञ्चोपशम शिवम् ।
देशयामास सम्बुद्धस्त वन्दे वदतां धरम् ॥

—माध्यमिक कारिका पृ० ११

- २ न स्वतो नापि परतो न ह्यस्या नाद्यहेतुत ।
उत्पन्ना जातु विद्यन्ते भावा कथञ्चन केचन ॥

—माध्यमिक कारिका—१-१ ।

प्रत्यक्ष बीज से । विचार तथा अनुबुद्धि के जगत में ऐश्वर्यमान का सम्पन्न नहीं है । विविध ऐश्वर्यमान से होने पर भी वो वास्तविकों के विचारों में सम्पन्न होना स्वयं मानव की अनुबुद्धि तथा विचार की भौतिक एकता तथा समानता दित्तमाना है ।

अन्य धर्मशास्त्र में पूर्ण अज्ञेयवादी है और न सर्व ईश्वरवादी । उसका लक्ष्य केवल नहीं दिखाना है कि पारमार्थिक दृष्टिकोण से अज्ञेय की सभी वस्तुओं काय विरोधी (Self contradiction) तथा नापेक्ष और इनमिषे नृबुद्धि मात्र है । यह मान है कि धर्मशास्त्रियों द्वारा प्रयुक्त अज्ञेय अज्ञेय स्वयं अनुबुद्धि काय प्रयुक्त अज्ञेय धर्मशास्त्रियों में वस्तु का पूर्णतः अज्ञेय होना जान पड़ता है । परन्तु इन लक्ष्यका प्रयोजन नृबुद्धि तथा की परिभाषा के दृष्टिकोण से पूर्ण अज्ञेयता निश्चय करना है । धर्मशास्त्रियों ने स्वयं यह अज्ञेय स्पष्ट विचार है कि पूर्ण अज्ञेय (Negation) अज्ञेय है । नकार और स्वीकार (Affirmation) दोनों नापेक्ष है । बुद्धि परमार्थ के दृष्टिकोण से अज्ञेयता होने पर भी लोक में नितान्त मात्र है । परन्तु नृबुद्धि तथा न भी परमार्थ ही प्रयुक्त होना है । लक्ष्य निरपेक्ष अज्ञेय आत्मस्वरूप और बुद्धि से परे है । यह अज्ञेय में अज्ञेय होकर भी अज्ञेय से है । नापार्थक्य के अनुसार तब यह है जो कि केवल प्रत्यक्ष रूप में ही जाना जा सकता है जो ध्यान और आत्मस्वरूप है जिसमें समस्त प्रयुक्त धर्मता का अर्थ समान हो जाना है या निश्चित अज्ञेय तथा एक रत पूर्ण है ।^१ लक्ष्य की धर्मता भी कहा गया है । वास्तव में धर्मता के भी हो सक्त है । व्यावहारिक अज्ञेय में उसका अर्थ स्वभाव धर्मता अज्ञेय निस्स्वभावता है । उसका अर्थ है कि लोक की वस्तुओं परमार्थ तब नहीं है । धर्मता प्रतीत्यधुना अज्ञेयता नापेक्षता है । बुद्धि का प्रत्यक्ष ज्ञान सापेक्ष है । नापार्थक्य के अनुसार नहीं अज्ञेय मान है जो अज्ञेय में स्वीकार और अज्ञेय दोनों से परे है । प्रतीत्यधुना वा नव नव अज्ञेय के लक्ष्य के बिना नहीं सक सकता और यह विद्या अज्ञेय ज्ञान द्वारा ही सम्यक् है । अतः दूसरे पक्ष में धर्मता स्वयं तब है जिसमें समस्त प्रयुक्त स्पष्ट हो जाना है । तब को केवल व्यावहारिक दृष्टि से अज्ञेय कहा गया है । पारमार्थिक दृष्टि से यह न धर्म है न अज्ञेय न दोनों और न कोई नहीं । सापेक्षता स्वयं नापेक्ष है यह नृबुद्धि तथा है । धर्मशास्त्र निरपेक्ष विज्ञान नहीं है । नापार्थक्य में स्वयं कहा है कि हम यह नहीं कहते कि हमारा यह विषय अज्ञेय तब है अज्ञेय और तब अज्ञेय है । हम

१ अज्ञेय प्रत्यक्ष अज्ञेय प्रयुक्त अज्ञेय अज्ञेय ।

निश्चित अज्ञेय अज्ञेय अज्ञेय तब अज्ञेय ॥

बन्धन और मोक्ष सापेक्ष हैं और इसलिये अमद् है। न तो बद्ध, न मुक्त, न प्रद्व-मुक्त और न 'न बद्ध न मुक्त' का बन्धन अथवा मोक्ष हो सकता है। जो स्वन्वो में है और जो स्वन्वो में नहीं है किसी का भी बन्धन अथवा मोक्ष नहीं हो सकता। इसी प्रकार निर्वाण का अस्तित्व नहीं है क्योंकि

निर्वाण भी
भ्रम है

तब अत्य अस्तित्वमय वस्तुओं के समान ही उमका भी आदि और अन्त होगा। और तब उसका कारण भी होगा और वह अन्य सम्भूत धर्मों के समान स्वन्वा पर आधारित होगा। निर्वाण असद् भी नहीं हो सकता। क्योंकि तब वह स्वतन्त्र नहीं रहेगा क्योंकि अमद् सद् पर निर्भर है। निर्वाण मद् अमद् दोनों भी नहीं हो सकता क्योंकि यह बात परस्पर विरुद्ध है। फिर निर्वाण न सद् और न असद् भी नहीं हो सकता क्योंकि तब उमका विचार तक नहीं किया जा सकता। अतः निर्वाण, न सद् है न असद्, न दोनों, न कोई नहीं। वह भ्रममात्र है।

शंकराचार्य इत्यादि अनेक दार्शनिकों ने शून्यवाद को 'वैनाशिक' कहा है।

शून्यवाद वैनाशिक शंकराचार्य का कथन है कि शून्यवाद का पक्ष समस्त प्रमाणों के विरुद्ध होने के कारण वह निराकरण करने का आदर देने योग्य भी नहीं है।^२ परन्तु इससे शंकर का

शून्यवाद के प्रति उपेक्षाभाव ही दिखलाई पड़ता है उसको समझने का प्रयास नहीं दिखलाई पड़ता। पीछे जो नागार्जुन के विचारों का वर्णन किया गया है उससे यह स्पष्ट है कि नागार्जुन के अनुसार असद् अथवा शून्य का अर्थ सापेक्ष है। वस्तुतः माध्यमिक शब्द भी यही प्रकट करता है। कि शून्यवादी जहाँ एक ओर नित्यवाद के विरुद्ध है वहाँ दूसरी ओर पूर्ण अनित्यवाद के भी विरुद्ध है। उनका तो माध्यम मार्ग है अर्थात् वे वस्तु को न नित्य और न अनित्य ही मानते हैं बल्कि नित्यता और अनित्यता दोनों को सापेक्ष मानते हैं। दूसरे नागार्जुन ने जो सभी कुछ को अमद् सिद्ध किया है वह पारमार्थिक दृष्टिकोण से ही किया है। सबूति के रूप में सभी सत्य हैं। स्वयं शंकर ने भी पारमार्थिक दृष्टिकोण से ईश्वर तक को असद् और माया मान लिया है। वास्तव में शून्यवाद का दशन शंकराचार्य के अद्वैत से अत्यधिक मिलता जुलता है तभी शंकराचार्य शून्यवाद के खडन को तथा उससे अपने दशन को भिन्न दिखाने को इतने व्यग्र दिखलाई पड़ते हैं। इसका अर्थ यह भी नहीं है कि शंकर

१ अभावोन्नेय इति अभ्युपगम्यते वैनाशिकं नित्य

—शंकर साध्य तर्कपाद

२ शून्यवादि पक्षस्तु सर्वप्रमाण विप्रतिसिद्ध मक्षिवाकरणाय नावर क्रियते।

—शंकर साध्य

प्रत्यक्ष बीज व । विचार तथा अनुभूति के अन्तर्गत ही साक्षात्कार का सम्बन्ध नहीं है । विभिन्न वैमर्शान में होने पर भी वा वाचनिकों के विचारों में साम्य होना केवल मानव की अनुभूतियों तथा विचार की नीलमिष्ट एकता तथा समानता सिद्धमाना है ।

अतः धूम्यवाद न पूर्ण अन्वयावादी है और न सर्व वैनामिक । उसका मन्त्र केवल यही सिद्धान्त है कि पारम्परिक दृष्टिकोण से जगत् की सभी वस्तुएँ आत्म विरोधी (Self contradictory) तथा सापेक्ष और ह्यमित्ये लक्ष्मि बाध हैं । यह मत है कि धूम्यवादियों द्वारा प्रयुक्त अन्वय भ्रम स्वप्न मृगशृङ्गा आकाश कुसुम वगैरह पुत्र इत्यादि न वस्तु वा पूर्णतः अव्युत्त होना जान पड़ता है । परन्तु इन सबका प्रयास सत्य की परिमार्ग के दृष्टिकोण से पूर्ण अन्वयता निश्चय करना है । धूम्यवादियों ने स्वयं यह बराबर स्पष्ट किया है कि पूर्ण नकार (Negation) अवयव है । नकार और स्वीकार (Affirmation) दोनों सापेक्ष हैं । बुद्धि परमार्थ के दृष्टिकोण से अन्वयिक होने पर भी साक्ष में निराम्य भव्य है । परन्तु सत्य सत्य में भी परमार्थ ही प्रकट होता है । सन निरपेक्ष अर्थात् अलम्बनमय और बुद्धि से परे है । यह जगत् में अन्तस्व होकर भी उससे परे है । नागार्जुन के अनुसार तब यह है जो कि केवल प्रत्यक्ष रूप में ही जाना जा सकता है जो ध्यान और आत्मनिर्देश है, जिसमें समस्त प्रपञ्च धूम्यता का अर्थ समाप्त हो जाता है या निर्विकल्प अर्थात् तथा एक रस पूर्ण है । तत्त्व को धूम्यता ही कहा गया है । वास्तव में धूम्यता न भी हो पक है । व्यावहारिक जगत् में उसका अर्थ स्वभाव धूम्यता अथवा निस्स्वभावता है । उसका अर्थ है कि साक्ष की वस्तुएँ परमार्थ सत्य नहीं हैं । धूम्यता अतीत्यनुभवाव अथवा नापेक्षता है । बुद्धि का प्रत्येक ज्ञान सापेक्ष है । नागार्जुन के अनुसार यही मध्यम मार्ग है जो अन्त में स्वीकार और नकार दोनों में परे है । अतीत्य अनुभवाव का अर्थ नकार अविद्या के नाश के बिना नहीं रह सकता और यह विद्या अथवा ज्ञान द्वारा ही संभव है । अतः दूसरे पक्ष में धूम्यता स्वयं तत्त्व है जिसमें समस्त प्रपञ्च लपट हो जाता है । तत्त्व की केवल व्यावहारिक दृष्टि में धूम्य कहा गया है । पारम्परिक दृष्टि से यह न धूम्य है न अधूम्य न दोनों और न कोई नहीं । सापेक्षता स्वयं सापेक्ष है यह सत्य सत्य है । धूम्यवाद निरपेक्ष सिद्धान्त नहीं है । नागार्जुन ने स्वयं कहा है कि हम यह नहीं कहते कि हमारा यह विवेक सत्य सत्य है जबकि और सत्य असत्य है । हम

१. अन्तर प्रत्यक्ष ध्यान प्रपञ्चवैराग्यविविधतम् ।

निर्विकल्पकनामार्गमित्यु तत्त्वस्य लक्षणम् ॥

तत्त्व है कि ममत्ता का वास्तविक स्वरूप यह है ।^१ आगे व किन्हीं चर्या
है, 'यस्तु तादात्म्यं बुद्धिर्ज्ञानं यत्तत् तत्तां ही ममता तां ताता है यथाहि
'तादात्म्यं मय अथा तत् म ममता त्ते हा ममता ।'^२

वास्तव में ममता के प्रभावमयता का, उत्तरी निम्नतर पर्यायनदीयता की
नया उत्तरी आपत्तीयता का पूरा चर्या है ।^३ जितना धर्म है ममी धर्म है अर्थात्
ममी की उत्पत्ति तिमि त तिमि अथ तत्तु पर तिमर है । वास्तविक मता
प्रत्यक्ष जगत के पर ओर अपवातीय है । माध्यात्म नोक्ति विचार में उनका
'मम' नहीं किया जा सकता । अतः उसे नष्ट कर दिया है । मयावाचक सूत्र में
तत्त्व मया है कि बुद्धि का दाग चम्पुआ का स्वभाव का ताता त्ते नग ममता ।^४
जैसा कि पहले ज्ञाता जा जाता है तादात्म्य के चम्पुआ की ममता पर्यन्त के
निये चतुष्टोति काय का प्रयोग किया है । जो इस चार तादित्या में रहता है पर
धर्म है । इस प्रकार जगत की ममत्ता चम्पुआ तत्त्व मिष्ट होती है यथाहि बुद्धि में
यह निश्चय नहीं होता कि चम्पुआ का यथाय मास्व (१) मय है या (२)
अमत्य है या (३) मय मया अमत्य दाना है या (४) ततो मय है और न अमत्य
ही है । रत्नावली में नागार्जन कहता है कि "तत्त्व बुद्धि के ममी प्रत्ययो में पर
है और व्यस्तार्थिक न "मद है त अगद"—यह हमारे धर्म की भेंट है, ममीर मय
है, बुद्ध का उपदन्तो ता अमृत है ।"^५ जो दृश्यता के अथ का जा गया है
वह प्रत्येक वस्तु के अथ और महत्व का जान माना है और उगकी व्याख्या
कर सकता है । दूसरी ओर जो दृश्यता त सत्य को नहीं समझा है यह किसी भी
वस्तु का अथ और महत्व जानने में असमर्थ है और कुछ नहीं समझा सकता ।^६

१ यदि हि वय द्रूम इव ध्वन शून्य शेवा सर्वभावा शून्या इति ततो
वैपमिकत्वं स्यात् । न र्घतवेवम् ।

—विग्रह ध्यावतिनी कारिका, पृ० १२ ।

२ न वय वय इर सत्य प्रत्याख्याय कथयाम शून्या सर्वभावा इति ।

—विग्रह ध्यावतिनी कारिका पृ० १४ ।

३ Sogen, Systems, पृ० १४ पृ० १९४-९८, Suzuki, Outlines of
Buddhism

४ लकावतार सूत्र, सहायक, १६७ ।

५ धर्मधीतक मित्यस्मान् नास्त्यस्तित्वव्यतिक्रमम् ।

चिद्धि गम्भीरमित्युक्त बुद्धानां शासनामृतम् ॥

—रत्नावली । ६२ ।

६ सव च पुज्यते तस्य शून्यता यस्य पुज्यते ।

सर्वं न पुज्यते तस्य शून्य यस्य न पुज्यते । विग्रह ध्यावतिनी कारिका ७१ ।

सूक्ष्मवाद के अनुसार पारमार्थिक सत्य का ज्ञान स्वानुभूति के द्वारा ही होता है।

इसके लिये चित्त की एकाग्रता-रूप समाधि की आवश्यकता पारमार्थिक सत्य है जिसे 'समर्थ' कहते हैं। समाधि के अन्तर्गत से 'प्रज्ञा' प्राप्त करने का उद्यम होता है और साधक समाहित चित्त होता है। के साधन इसी से साधक को परम उत्थ की अनुभूति होती है।

समाधि के लिये वैराग्य आवश्यक है। ज्ञेय पारमिताओं का ज्ञान तथा अभ्यास भी होना चाहिये। ये ज्ञेय पारमितियाँ हैं—'दान' 'शील' 'उत्तम' 'वीर्य' 'अभ्यास' और 'प्रज्ञा'। इन अभ्यासों के बिना परम उत्थ वर्धात धूम्रता का ज्ञान नहीं हो सकता। 'समर्थ' की सेवा (उपस्था) सबसे मुख्य कर्तव्य है। इससे ही ज्ञान तथा पुनर्-निवृत्ति होती है।^१ इस प्रकार साधक को ज्ञान तथा कर्म दोनों के द्वारा सूक्ष्म की अनुभूति हो सकती है। इनमें की पहले 'समर्थ' ही आवश्यक है क्योंकि उससे ही प्रज्ञा का उद्यम होता है।

२ योगाचार अथवा विज्ञानवाद

वस्तु की समस्त वस्तुओं को विज्ञान मानने वाला मत विज्ञानवाद कहलाता है। यह मत योगाचार भी कहलाता है क्योंकि ॥ चोप वस धूमियों की पार करके बुद्ध बनने के लिये बोधि प्राप्त करने के लिये बोध के महत्त्व पर जोर देते थे। ज्ञानविज्ञान को समझने के लिये भी बोध की आवश्यकता है। समाधि का अनुभव रखने वाले यह नहीं प्रकार जानते हैं कि किस प्रकार समाधि का अनुभव रखने वाले यह इसी प्रकार जानते हैं कि किस प्रकार समाधि की अवस्था में समस्त वस्तु वस्तु चित्त में विनीत हो जाता है और समाधि से जानने पर चित्त वृत्तियों की पति के साथ एक एक करके बाह्य वस्तु की वस्तुओं का ज्ञान होने लगता है। इसी अनुभव के आधार पर योगाचारवादियों का कहना है कि चित्त ही सब कुछ है। नहीं चित्त वाला विज्ञान कहलाता है। महात्मन अपरिग्रह शास्त्र में अक्षय ने योगाचार मत की निम्नलिखित विशेषताएँ बतावाई हैं—

योगाचार मत की (१) ज्ञानविज्ञान समस्त प्राणियों में व्याप्त है।

विशेषताएँ (२) ज्ञान तीन प्रकार का है—प्रमात्थक धारण तथा विरयेक।

१ समर्थेन चित्तव्यवस्थानु कृताः कृते सर्वप्रतिबन्धनस्यैव ।

ध्यानं प्रथमं त्रैलोक्यं स च लोके निरपेक्षवाचिण्या ॥

—शान्तिदेव, योगाचारविवरण ४—४ ।

(३) बाह्य जगत और अन्तर्जगत आलय की ही अभिव्यक्तियाँ हैं।

(४) छ पारमिताएँ आवश्यक हैं।

(५) बुद्धत्व पाने के लिये हमें बोधिसत्त्व की दस भूमियों (अवस्थाओं) से गुजरना पड़ता है।

(६) महायान हीनयान से कही अधिक श्रेष्ठ है जो कि व्यक्तिवादी, स्वार्थी तथा सकीर्ण है और जिसने बुद्ध के उपदेशों को गलत समझा है।

(७) बोधि के द्वारा बुद्ध के धर्मकाय से एक होना ही लक्ष्य है।

(८) विषयी-विषय के द्वैत का अतिक्रमण करके शुद्ध चेतना से ऐक्य स्थापित करना चाहिये।

(९) परमार्थ दृष्टिकोण से ससार और निर्वाण में कोई भी अन्तर नहीं है। समत्व प्राप्त करके और नानात्व का निराकरण करके निर्वाण यही प्राप्त किया जा सकता है।

(१०) तत्त्व धर्मकाय अर्थात् बुद्ध का शुद्ध सूत्र का शरीर है जो कि पूर्ण शुद्ध चेतना है तथा जो ससार के दृष्टिकोण से निर्माणकाय तथा निर्माण के दृष्टिकोण से सम्भोगकाय में अभिव्यक्त होता है।

लकावतार सूत्र के अनुसार विज्ञान के अतिरिक्त सभी धर्म अमद हैं। बुद्ध ने केवल विज्ञान का ही उपदेश दिया है। काम, रूप और

विज्ञान अरूप आदि तीनों लोक इसी विज्ञान के विकल्प के परिणाम हैं। किसी भी बाह्य वस्तु का अस्तित्व नहीं है। जो कुछ

है वह विज्ञान है।^१ इसी प्रकार वसुबन्धु के अनुसार भी विज्ञान ही एकमात्र तत्त्व है।^२ विज्ञान विषयी और विषय में अभिव्यक्त होता है। अतः बुद्ध ने ज्ञान के दो आधार बतलाए हैं—आन्तरिक और बाह्य। न कोई जीवात्मा है और न बाह्य वस्तुएँ क्योंकि दोनों ही विज्ञान की अभिव्यक्तियाँ हैं। विज्ञान बुद्धि के द्वारा नहीं जाना जा सकता। बुद्ध उसको प्रत्यक्ष जानते हैं। वह शुद्ध बुद्धि से जाना जा सकता है जो कि विषयी और विषय की द्वैत से परे है।

विज्ञान के दो भेद हैं—प्रवृत्ति विज्ञान अर्थात् वैयक्तिक विज्ञान तथा आलय-विज्ञान अर्थात् निरपेक्ष विज्ञान। प्रवृत्तिविज्ञान के भी

विज्ञान के भेद सात भेद हैं—‘चक्षुर्विज्ञान’ ‘श्रोत्रविज्ञान’ ‘धारणविज्ञान’ ‘रमनाविज्ञान’, ‘कायविज्ञान’, ‘मनोविज्ञान’, तथा ‘विलम्ब-मनोविज्ञान’। इसमें से प्रथम छ को तो सर्वास्तिवादी ने ही माना है। सातवाँ

विशिष्ट मनोविज्ञान मनोविज्ञान और आत्म विज्ञान के मध्य की कड़ी है। पहले पाँच विभागों से वस्तु का ज्ञान होता है मनाविज्ञान से उस पर विचार किया जाता है और विशिष्ट मनोविज्ञान से उसका प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। इन सबको समुक्त करने वाला चित्त अथवा आत्मविज्ञान है।^१

प्रकृतिविज्ञान के ये साया विज्ञान आत्मविज्ञान में ही प्रकृति विज्ञान सम्मिलित है और उन्हीं में मिली हुई बातें हैं। ये सभी क्षणिक और परिवर्तनशील हैं। इस प्रकार वस्तुतः प्रकृति विज्ञान आत्मविज्ञान पर ही आधारित है।

इस प्रकार आत्मविज्ञान ही विभिन्न विभागों का आत्मत्व है। आत्म का अर्थ है अंतर या भेद। अतः आत्मविज्ञान में जीव के आत्मविज्ञान क्षणिक क्षणिक तथा मलिनिक सभी विभागों के वासना रूप जीव एकत्रित रहते हैं। वे जीव समय आने पर व्यक्त हार रूप में जलन में प्रगट होते हैं और पुनः आत्म में लय हो जाते हैं। अतः यही आत्मविज्ञान व्यावहारिक 'जीवात्मा' है। इसी में सभी ज्ञान रहते हैं। इसकी सन्तति इहलोक और परलोक जाती है। यह चित्त तथा तत्त्वमसि मर्म भी कहलाता है।

बोनाचार के अनुसार आत्म से पृथक् वस्तु जगत् की सत्ता नहीं है। चित्त के बाह्य यदि किसी वस्तु का अस्तित्व मत्ता भी जाय तो बाह्य पदार्थ आत्म उसका ज्ञान नहीं हो सकता। यदि कोई बाह्य वस्तु है तो या तो वह एक अनुमान है अथवा अनेक अनुमानों की बनी हुई है। यदि वह एक अनुमान की है तो उसका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता क्योंकि अनुमान सूक्ष्म होता है। दूसरे यदि वह अनेक अनुमानों की बनी हुई है तो भी पूरी वस्तु का एक साथ प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। अब यदि एक अर्थ का प्रत्यक्ष होने का प्रश्न है तो उसमें कहीं कठिनाई है कि या तो वह अथवा एक अनुमान का बना है अथवा अनेक अनुमानों का बना हुआ है। इन दोनों ही अवस्थाओं में उसका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता बल्कि कि पहले वतनाया जा चुका है। इस प्रकार हम से बाह्य बाह्य वस्तु का अस्तित्व मानने में अनेक कठिनाईयाँ हैं। विज्ञानवाधियों के अनुसार यदि वस्तु को मानसिक ज्ञान से अलग न माना जाय तो यह कठिनाईयाँ दूर हो जाती हैं। अतः विज्ञानवादी मन के बाह्य

१ विज्ञान की दृष्टि से कर्म कलता न विधीयते।

विज्ञानेन विचिन्ताति कुर्यात् कर्मैति पञ्चमिनि ॥

के शरीर आदि सभी पदार्थों को मानसिक विकल्प मानने हैं। धर्मकीर्ति के अनुसार नीले रंग में तथा नीले रंग के ज्ञान में भेद नहीं क्योंकि दानों का कोई पृथक् अस्तित्व नहीं है। वस्तु के ज्ञान के लिये ज्ञान आवश्यक है। अतः ज्ञान से भिन्न वस्तु का अस्तित्व नहीं सिद्ध किया जा सकता। वस्तु को ज्ञान से पृथक् देखना भ्रम है। दो चन्द्रमा देखने का अर्थ दृष्टिविकार है, चन्द्रमा का दो होना नहीं है। जैसे स्वप्न या गतिभ्रम में वस्तुएँ बाह्य प्रतीत होने पर भी मन के अन्तर्गत ही होती हैं उसी प्रकार साधारण मानसिक अवस्था में भी पदार्थ बाह्य प्रतीत होने पर भी मन में ही है।

विज्ञानवादी क्षणिकवाद के आधार पर भी बाह्य वस्तुओं को अनुपस्थिति सिद्ध करते हैं। वस्तुओं का ज्ञान उत्पत्ति पर ही होता है परन्तु उत्पत्ति के क्षण में ही उनका नाश हो जाता है। अतः एक ही क्षण में वस्तु और उसका ज्ञान दोनों हो जाने चाहिये। परन्तु वस्तु ज्ञान का कारण है और ज्ञान कार्य। कारण और कार्य एक ही समय में नहीं हो सकते। कारण कार्य से पहले होता है। दूसरी ओर उसी क्षण में वस्तु का नाश हो जाता है और नाश के पश्चात् उसके ज्ञान का प्रश्न ही नहीं उठता। इस प्रकार बाह्य वस्तुओं का ज्ञान असंभव है। अतः जो वस्तु बाह्य प्रतीत होती है उसको मन का प्रत्यय मानना ही अधिक श्रेयस्कर है।

यहाँ पर यह आक्षेप हो सकता है कि यदि वस्तु मन का प्रत्यय मात्र है तो उसकी इच्छानुसार आविर्भाव, तिरोभाव अथवा परिवर्तन क्यों नहीं होता। इसपर विज्ञानवादियों का कहना है कि मन एक प्रवाह है जिसमें अतीत अनुभव के सस्कार रहते हैं और जब जिस सस्कार के अनुकूल परिस्थिति होती है तब उसी सस्कार का परिपाक होता है और उसी का ज्ञान उत्पन्न होता है। यह बात स्मृति के दृष्टान्त से भी स्पष्ट होती है। जैसे मन में अनेक सस्कार होने पर भी विशेष समय में विशेष सस्कार की ही स्मृति होती है।

विज्ञानवादी व्यावहारिक आत्मा अथवा अहंकार को परमात्म तत्त्व नहीं मानते।

ससार के समस्त दुखों का कारण अविद्या जनित 'मैं'

व्यावहारिक आत्मा और मेरा का भाव है। यदि वास्तव में कोई 'अहं' है

का निषेध तो या तो बिना प्रयत्न ही मोक्ष हो जाना चाहिये अथवा

मोक्ष नितान्त असंभव है। व्यावहारिक आत्मा को

विज्ञानवादियों ने मनोविज्ञान कहा है। मनोविज्ञान आलय विज्ञान पर आश्रित है

और उसके साथ चार प्रकार का दुख लगा हुआ है—आत्म प्रत्यय, आत्मभ्रम,

आत्म गौरव और आत्मप्रेम। मनोविज्ञान का असत्य विचार नष्ट हो जाने पर

ये दुख भी नष्ट हो जाते हैं। वसुबन्धु के अनुसार जब बाह्य वस्तुओं की असत्यता

जात हो जाती है। तब मनोविज्ञान भी अगम्य हो जाता है। क्योंकि विषय के बिना विषयी नहीं रह सकता। विषयी और विषय का भेद समाप्त हो जाने पर तात्त्विक निरपेक्ष सत् में रहता है।

यहाँ यह ध्यान रखने की बात है कि अंतर्ग तथा वस्तुवस्तु ने केवल बीबात्मा अथवा मनोविज्ञान को ही अगम्य बतलाया है। सुझात्मा अथवा मुद्रात्मा अथवा (Pur Consciousness) अथवा महात्मा (Universal Consciousness) को एवमात्र मत् माना गया है। वह सत् है स्वभावान् ही प्रभावान् है और समस्त दोष आधेन्युक्त है।^१

इस सत्कार को सुस्कारा वा सत्कार जान करके तथा वह जानकर कि वह तथा वस्तु का अस्तित्व नहीं है और फिर यह जानकर कि वह सब कुछ है ज्ञानी व्यक्ति तत्कीर्ण व्यावहारिक आत्मा को जीवन के पीछे छोड़कर महात्मा को प्राप्त करेगा।^२ मध्यम पथ पर बढ़कर, नैरात्मवाद के सच्चे विद्वान्त को समझकर और धूमना के बचार्थ अर्थ को अच्छी तरह समझ कर बुद्धजन वैयक्तिक सत्ता को छोड़कर सुझात्मा को प्राप्त करेगा और विद्वत्मा के साथ एव हो जाते हैं।^३

कुछ लोग यह समझते हैं कि ज्ञान विज्ञान एक तथा परिवर्तनशील केतना वा प्रभाव है। परन्तु अकारण के अनुसार वह ध्रुव ज्ञान विज्ञान (Permanent) अमृत तथा कभी न परिवर्तन होने वाला विज्ञान का ज्ञान है। वह विषयी विषय की हीन से परे (शास्त्र-शास्त्रविस्तार) है। वह उत्पत्ति स्थिति और विनाश से परे (उत्पादन-स्थिति भेद वर्ज्य) है और विरक्त-प्रपञ्च रहित है। वह कुछ ज्ञाता से साक्षात् जाना जा सकता है (निर्मासि-प्रज्ञा-योचर)। वह जगत की उत्पत्ति की प्रवृत्ति वा आशय तथा विषय है। जत मृत्ति इस प्रपञ्च की अनादि वासना के कारण है जो अविद्या से प्रेरित है (अनादि काल प्रपञ्च-बीजत्ववाचना) वैयक्तिक प्रवृत्ति विज्ञान

१. मर्त्य च चित्रं प्रकृतिं प्रमात्स्वरी तथा तथाकालुक्थोय इच्छितम् ।

—महाभाष्य सुभाषितकार १३ १९ ।

२. विहाय योऽर्थमवधारणं वृत्तिं महत्तमं वृत्तिं अयमेव महत्तमम् ॥

—महाभाष्य सुभाषितकार १३ २७ ।

३. धूमनायां विमुद्रायां नैरात्म्यान् नान्ताभासतः ।

मुद्राः मुद्रात्मा ज्ञानरूपः यता ज्ञानं महत्तमताम् ॥

—महाभाष्य सुभाषितकार १३ ३७-३८ ।

आलय की ही अभिव्यक्ति है। प्रवृत्ति विज्ञान न तो आनय ही है और न उगम भिन्न ही कह जा सकन है। बुद्धि ही आनय में और वैयक्तिक विज्ञान में अन्तर करती है। जन्म में परमाय के दृष्टिकोण में इनमें कोई अन्तर नहीं है। आलय अवगणनीय है और बुद्धि की पहुँच में पड़े हैं। आनय तथागत गम्भीर भी कहा गया है क्योंकि उगम सभी विज्ञानों के बीज विद्यमान है। वह प्रकृति प्रभास्वर, जादि विशुद्ध, सत्त्व-रज-तम-महान्तर गत, नित्य तथा ध्रुव, शाश्वत तथा शिव है। वह निरिक्लृप्त तथा निर्भास गात्र है। इस प्रकार यद्यपि बौद्ध ने आलय का उपनिषदा में वर्णित आत्मा से भिन्न बतलाने की चेष्टा की है परन्तु उपरोक्त दर्शन में यह स्पष्ट है कि उनमें कोई विशेष अन्तर नहीं है।

व्यवहार के लिये विज्ञानवादी दो प्रकार के ज्ञान मानते हैं—ग्रहण तथा
अध्यवसाय। इसी की “साक्षात्कारी प्रभा” तथा “परोक्ष प्रमाण विचार ज्ञान” अथवा प्रत्यक्ष अनुमान भी कहते हैं। कभी कभी “भाजन प्रत्यक्ष” को एक पृथक् प्रमाण माना गया है और कभी नहीं भी माना गया है। यह अति सूक्ष्म वस्तुओं का यथाय ज्ञान देने वाली एक विचित्र शक्ति है (अप्रमेय वस्तु नाम विपरीत दृष्टि व्यवहार दर्शा में विज्ञानवादी ‘परत प्रमाण्यवादी’ है। शून्यवाद के परमार्थ को विज्ञानवादी परिनिष्पन्न कहते हैं। सवृत्ति सत्य के इन्होंने दो भेद किये हैं—परतन्त्र तथा परिकल्पित। परतन्त्र सापेक्ष है, परिकल्पित हात्पनिक है।

विज्ञानवाद के पाश्चात्त दर्शन का (Subjective Idealism) से तुलना करना गलत है। विज्ञानवाद वास्तव में निरपेक्ष आदर्शवाद

विज्ञानवाद (Absolute Idealism) है। वास्तव में शंकराचार्य ने

विषयीवाद विज्ञानवाद तथा शून्यवाद दोनों को ही गलत समझा।

(Subjectivism) यथाय सत्य तो यह है कि आलय विज्ञान और उपनिषदों नहीं हैं। को आत्मा में बहुत कम अन्तर है। विज्ञानवादियों ने

क्षणिकवाद को बाह्य जगत अथवा सवृत्ति तक ही

सीमित रखा है। यथाय में तत्त्व न तो क्षणिक है और न शाश्वत। परन्तु व्यावहारिक दृष्टिकोण में वह नित्य, अमृत तथा ध्रुव है। जगत इसी आलयविज्ञान तथागतगम्भीर, चित्तमात्र अथवा विज्ञप्तिमात्र की अभिव्यक्ति है। मनाविज्ञान अथवा प्रवृत्तिविज्ञानों में जगत की सृष्टि नहीं होती। बाह्य जगत को असद् कहने का नात्पय केवल यह है कि महात्मा अथवा शुद्धात्मा से पृथक् उसकी सत्ता नहीं है। बाह्य जगत की उपमा स्वप्न से देते हुए भी परतन्त्र और परिकल्पित में अन्तर किया गया है। जगत परतन्त्र है स्वप्न परिकल्पित है। यद्यपि दोनों ही आलयविज्ञान में ही सद् है और उसके बाहर असद्। विज्ञान जगत

की समस्त वस्तुओं में व्याप्त है और सबकी परस्पर पृष्ठभूमि है। स्विस्मृति के लक्षों में अभिहितमात्र नित्य है और अक्षय है। वह शुद्धमय है क्योंकि वह नित्य है जो नित्य है वह शुद्ध है और जो क्षणिक है वह दुःख है।^१ वह बनामय बाण, अभिलक्ष कुशल ध्रुव शुद्ध विमुक्ति तथा वर्धकाय है।^२



१ ध्रुवी भित्तिपथाद् अक्षवर्तका मुक्तो भित्तिपथाद् एव वर्धनित्यं तद् शुद्धं अयं च भित्तिः हस्तपथाद् शुद्धः ।

—विदित्वा भाष्य नृ ४४ ।

२ स एवमास्तवो वातुराभित्यं कुशलो ध्रुवः ।
मुक्तो विमुक्तिपथोऽस्मी वर्धनपथोऽयं ब्रह्मपुनः ॥

—विदित्वा ॥

आलय की ही अभिव्यक्ति है। प्रवृत्ति विज्ञान न तो आनय ही है और न उसमें भिन्न ही कहे जा सकते हैं। बुद्धि ही आनय में और वैयक्तिक विज्ञान में अन्तर्गता है। जन्म में परमात्मा के दृष्टिकोण में इनमें कोई अन्तर नहीं है। आलय अवगणनीय है और बुद्धि की पहुँच से पर है। आनय तथागत गम्भीर कहा गया है क्योंकि उसमें सभी विज्ञानों के बीज विद्यमान हैं। वह प्रकृति प्रभास्वर, आदि विशुद्ध, सर्व-सत्त्व-दहान्तर गत, नित्य तथा ध्रुव, शाश्वत तथा शिव है। वह निर्विकल्प तथा निर्भास गात्र है। इस प्रकार यद्यपि बौद्धों ने आलय को उपनिषद् में वर्णित आत्मा में भिन्न बतलाने की चेष्टा की है परन्तु उपरोक्त दर्शन से यह स्पष्ट है कि उनमें कोई विशेष अन्तर नहीं है।

व्यवहार के लिये विज्ञानवादी दो प्रकार के ज्ञान मानते हैं—ग्रहण तथा अध्यवसाय। इसी की “साक्षात्कारी प्रभा” तथा “परोक्ष प्रमाण विचार ज्ञान” अथवा प्रत्यक्ष अनुमान भी कहते हैं। कभी कभी “भाजन प्रत्यक्ष” को एक पृथक् प्रमाण माना गया है और कभी नहीं भी माना गया है। यह अति सूक्ष्म वस्तुओं का यथार्थ ज्ञान देने वाली एक विचित्र शक्ति है (अप्रमेय वस्तु नाम विपरीत दृष्टि व्यवहार दर्शाते हैं) विज्ञानवादी ‘परत प्रमाण्यवादी’ हैं। शून्यवाद के परमात्मा का विज्ञानवादी परिनिष्पन्न कहते हैं। सर्वज्ञ सत्य के इन्होंने दो भेद किये हैं—परतन्त्र तथा परिवर्तित। परतन्त्र सापेक्ष है, परिकल्पित काल्पनिक है।

विज्ञानवाद के पाश्चात्त दर्शन को (Subjective Idealism) से तुलना करना गलत है। विज्ञानवाद वास्तव में निरपेक्ष आदर्शवाद (Absolute Idealism) है। वास्तव में शक्यतायें न विज्ञानवाद तथा शून्यवाद दोनों को ही गलत समझा। (Subjectivism) यथार्थ सत्य तो यह है कि आलय विज्ञान और उपनिषद् दोनों ही हैं। को आत्मा में बहुत कम अन्तर है। विज्ञानवादियों ने क्षणिकवाद को बाह्य जगत् अथवा सर्वज्ञ तक ही सीमित रखा है। यथार्थ में तत्त्व न तो क्षणिक है और न शाश्वत। परन्तु व्यावहारिक दृष्टिकोण से वह नित्य, अमृत तथा ध्रुव है। जगत् इसी आलयविज्ञान तथागतगम्भीर, चित्तमात्र अथवा विज्ञप्तिमात्र की अभिव्यक्ति है। मनोविज्ञान अथवा प्रवृत्तिविज्ञानों में जगत् की सृष्टि नहीं होती। बाह्य जगत् को असद् कहने का नाट्य केवल यह है कि महात्मा अथवा शुद्धात्मा से पृथक् उसकी सत्ता नहीं है। बाह्य जगत् की उपमा स्वप्न से देते हुए भी परतन्त्र और परिकल्पित में अन्तर किया गया है। जगत् परतन्त्र है स्वप्न परिकल्पित है। यद्यपि दोनों ही आलयविज्ञान में ही सद् हैं और उसके बाहर असद्। विज्ञान जगत्

के पहले कार्य अव्यक्त रूप में कारण में रहता है। अतः उत्पत्ति का अर्थ अव्यक्त का व्यक्त होना है। तथा नाश का अर्थ व्यक्त का अव्यक्त होना है। इस प्रकार उत्पत्ति और विनाश दोनों का ही अर्थ एक अर्थ जोड़कर दूसरा अर्थ ग्रहण करना है। कार्य और कारण से केवल अर्थ अथवा स्वरूप का भेद है। कार्य अपने कारण में ही रहता है। इसी मत को सत्कारणवाद कहते हैं। कार्य कारण भेद न मानने के कारण वे लोग “भेदसहिष्णुमतेष्वर्थाः” भी कहलाते हैं।

सत्कारणवाद को मानने वालों में भी दो मत हैं—परिणामवाद और विवर्तवाद।

प्रकृति
परिणामवाद अनुसार कारण सचमुच कार्य में परिवर्तित हो जाता है। विवर्तवाद के अनुसार कारण का कार्य में परिवर्तन वास्तविक नहीं बल्कि आभास मात्र है। मिट्टी से बना बनना परिणामवाद का उदाहरण है और रस्सी

का धुँव प्रतीत होना विवर्तवाद का उदाहरण है। इस प्रकार परिणाम में कार्य और कारण में एक ही सत्ता होती है तथा विवर्त में उनकी सत्ता भिन्न-भिन्न अथवा विपरीत होती है।^१ सांख्य परिणामवाद को मानते हैं और वैश्वशी विवर्तवाद को मानते हैं। इस प्रकार सांख्य के अनुसार समस्त उत्पत्ति उद्भव अथवा आधिभाव है और विनाश अनुद्भव अथवा तिरोभाव है। कारण और कार्य का भेद व्यावहारिक उपयोग के लिये है। एक ही वस्तु की दो अवस्थाएँ होने के कारण उनमें भेद नहीं है (कारण कार्य विभाजित)। सांख्य के समान ही रामानुज भी परिणामवाद को मानते हैं। परन्तु रामानुज के अनुसार ब्रह्म ब्रह्म का परिणाम है जबकि सांख्य के अनुसार ब्रह्म प्रकृति का परिणाम है। अतः रामानुज का मत ब्रह्म परिणामवाद तथा सांख्य का मत प्रकृति परिणामवाद कहलाता है।

सांख्य कारिका में ईश्वर कुण्ड ने सत्कारणवाद को सिद्ध करने के लिये निम्नलिखित श्लोक कहा है—

सत्कारणवाद असद्वर्णनाधुपादानादुद्भवात् सर्वसंभवाभावात् ।

के प्रमाण सकलस्य कस्य करणात् करणवाया च सत्कारणम् ॥^२

इस श्लोक में सत्कारणवाद के पक्ष में निम्नलिखित पाँच युक्तिवा दी गई हैं—

१ (अ) परिणामो नाम अपादानं तत्र सत्ताक कार्यावृत्तिः ।

विघटी नाम वशादान विधम सत्ताक कार्यावृत्तिः ॥

(ब) कारण स्थलज्ञानावभावात् परिणामः तद्विनाशो विवर्तः ।

वस्तुवास्तव सकलसत्त्वोभ्यवाधात् परिणामः तद्विनाशस्तत्ताक विवर्तः ॥

२ सांख्य कारिका ९ ।

प्रकृति

परिणामवाद के आधार पर साध्य शारीरिक जगत के मूल कारण प्रकृति प पहुँचने है। जगत के कारणहीन मूल कारण के रूप में वह प्रकृति प्रकृति के अनेक कहलाती है। प्रत्येक वस्तु का कारण है परन्तु 'प्रकृति' का नाम कोई कारण नहीं। वह आदि कारण है। वह सृष्टि से पूर्व है (प्र-प्रकृति)। उस पर समस्त कार्य आधारित है।

वह अद्वैत का प्रथम तत्त्व है अतः वह 'प्रधान' कहलाती है। सांकाचार्य लिखते हैं— 'समस्त विकारों का उत्पादन करने के कारण वह प्रकृति कहलाती है। वह अधिष्ठा कहलाती है क्योंकि वह समस्त ज्ञान की धारणी है। नासा' कहलाती है क्योंकि वह विविध सृष्टि उत्पन्न करती है।^१ वह अत्यन्त सूक्ष्म और अदृश्य है और उसकी उत्पत्तियों को देख कर ॥ उसका अनुमान लगाया जाता है अतः प्रकृति अनुमान भी कहलाती है। अचेतन तत्त्व के रूप में वह अज्ञ कहलाती है और सर्वत्र वसिष्ठोक्त असीम शक्ति के रूप में वह शक्ति कहलाती है। एतत्त वस्तुओं को अव्यक्त अवस्था के रूप में वह अव्यक्त कहलाती है।

साध्य के अनुसार वह समस्त जगत ऐसी वस्तुओं से बना है जो कि कार्य इक्ष्म है और उत्पादन कारणों से बनती है। जगत कार्य कारणों

व्यक्त का वा प्रवाह है। अतः इसका कोई मूल कारण भी होगा। वह आदि कारण मूल कारण आत्मा नहीं हो सकता क्योंकि आत्मा न कार्य है और न कारण तथा उसका स्वभाव भी जगत की वस्तुओं से

विपरीत है। शारीरिक बौद्ध धर्म तथा न्याय वैशेषिक मतों के अनुसार जगत पृथ्वी जल तेज और वायु के परमाणुओं से बना है। साध्य का कहना है कि इन भौतिक परमाणुओं से मन बुद्धि और अहंकार जैसे सूक्ष्म तत्वों की उत्पत्ति नहीं हो सकती। जगत का मूल कारण ऐसा होना चाहिये जो बड़ा होने पर भी सूक्ष्मातिसूक्ष्म है। जो अनादि तथा अनन्त हो और जिससे समस्त विषय उत्पन्न हो सकें। ये सब गुण प्रकृति में मिलते हैं। अतः प्रकृति ही जगत की वस्तुओं का मूल कारण है। बड़ा मिल्य और निरपेक्ष है क्योंकि साधेन और अनिरुद्ध तत्त्व जगत का मूल कारण नहीं हो सकता। वह गहन अनन्त तथा सूक्ष्मातिसूक्ष्म शक्ति है।

प्रकृति से उत्पन्न वस्तुएँ कार्य परतन्त्र साधेन अनेक तथा अनिरुद्ध हैं क्योंकि

१. ब्रह्म इति उच्यते विकारीत्यादिक्रियात् अविद्याज्ञानविरोधित्वान्न नासा विविध सृष्टि करणत्वात् ।

है। 'संरूप वा सदृश परिणाम' के समान वर्तमान में जमीन में बाकर कार्य अपने कारण में लीन होकर एक हो जाता है। इस प्रक्रिया में कम-प्रत्येक कार्य अपने कारण में लीन हो जाता है। इस प्रकार समस्त जगत् में तात्कालिक अथवा अनिश्चित प्रतीत होने के लिये महत् को भी अपने कारण में लीन होना चाहिये। अतः जिससे महत् बाकि सभी कार्य लीन होकर जगत् एक मान्य होता है वही सम्भव है।

संस्कृत के अनुसार सत्त्व रजस् और तमस् की साम्यावस्था की प्रकृति कहते हैं।^१

(बुजाना साम्यावस्था) जगत् प्रकृति में सत्त्व रजस् और प्रकृति के पुनः तमस् के तीन पुनः हैं। पुनः जगत् के संस्कृत में तीन वर्ण वर्ण (Quality) रस्ती का पुनः (Standard) तथा लीन। प्रकृति के ये पुनः वर्ण नहीं बल्कि द्रव्य हैं। प्रकृति का विस्लेषण करने पर हमने तीन प्रकार के द्रव्य मिलते हैं। वे ही त्रिपुनः हैं। ये मूल द्रव्य प्रकृति के उपादान दत्त हैं। ये पुनः इसलिये भी कहलाते हैं क्योंकि ये रस्ती के तीनों पुनः अथवा रेशों के समान आपस में मिलकर पुरुष को बाँधते हैं। पुरुष के उद्देश्य के साधन में लीन रूप से सहायक होने के कारण भी ये पुनः कहलाते हैं। पुनः सुख और अतीन्द्रिय हैं। अतः उनके कर्मों अथवा प्रभावों में उनकी उपस्थिति का अनुमान लगाया जाता है। वे प्रभाव कम-से-कुछ पुनः पुनः और मोह अथवा उपासीनता हैं। संस्कृत के अनुसार कार्य और कारण में तात्कालिक सम्बन्ध है। अतः कार्यों को देखकर कारणों का अनुमान लगाया जा सकता है।

पुनः के लिये
प्रभाव

संसार के प्रत्येक विषय में इन तीन पुनः पाए जाते हैं जिससे वे पुनः पुनः अथवा मोह उत्पन्न करती हैं। सभी तत्त्वों को पुनः देना है रोष को पुनः देना है और तब बाकि वस्तु उससे उपासीन रहने हैं। इसी प्रकार प्रत्येक वस्तु एक में पुनः जगत् में पुनः तथा तीसरे में उपासीनता उत्पन्न करती है। कार्य का पुनः कारण में विद्यमान रहना है अतः इससे यह स्पष्ट होता है कि प्रत्येक विषय में ये तीनों पुनः विद्यमान हैं। विषयों का कारण प्रकृति है। अतः ये तीनों पुनः मूल प्रकृति में विद्यमान हैं।

सत्त्व पुनः

सत्त्व पुनः जगत्, प्रकाशक और दृष्ट (ज्ञान स्वकृप) होता है। इसी से ज्ञान विषयों को प्रकाशित करता है और इन्द्रियाँ विषयों को ग्रहण करती हैं। इसी के कारण मन बुद्धि और ऐश्वर्य में प्रकाश तथा वर्णन में प्रतिबिम्ब बनता है। जगत् अथवा

१ सत्त्व रजस्तमता साम्यावस्था प्रकृति

२ 'बुजाना वर्णन कर्म न बुद्धिपञ्चकृष्णति' और अतीन्द्रियाणां अतीन्द्रिय बुजानम्।

उनका जन्म और मृत्यु, उत्पत्ति तथा विनाश होता है ।

प्रकृति और वस्तुओं में अन्तर प्रकृति अज, स्वतन्त्र, निरपेक्ष, एक, नित्य और उत्पत्ति तथा विनाश से परे है । वस्तुएँ देशकाल में सीमित हैं प्रकृति अनादि तथा अनन्त है । अत्यन्त सूक्ष्म होने के कारण प्रकृति अव्यक्त तथा अप्रत्यक्ष है । उसकी वस्तुओं

से ही उसका अनुमान लगाया जाता है । उसमें रजत के रूप में गति विद्यमान है वस्तुएँ व्यक्त हैं प्रकृति अव्यक्त है । वस्तुएँ सावयव है प्रकृति निरवयव है । कारण के बिना कार्य की उत्पत्ति नहीं होती । अतः जगत के महत् आदि पदार्थों का जो कारण है वही प्रधान या प्रकृति है । अतिसूक्ष्म होने के कारण वह परोक्ष है ।

सांख्यकारिका में प्रकृति का अस्तित्व सिद्ध करने के लिये निम्नलिखित श्लोक

कहा गया है —

प्रकृति के अस्तित्व के प्रमाण भेदाना परिमाणात् समन्वयात् कार्यतः प्रवृत्तेश्च ।
कारण कार्य विभागादविभागाद् वैश्वरूपस्य ॥

(१) भेदाना परिमाणात्—जगत की समस्त वस्तुएँ सीमित, परतन्त्र, सापेक्ष और सान्त हैं । अतः उनको उत्पन्न करने वाला कारण असीम, स्वतन्त्र, निरपेक्ष और अनन्त प्रकृति ही होनी चाहिये ।

(२) भेदाना समन्वयात्—जगत की वस्तुएँ भिन्न-भिन्न होने पर भी कुछ सामान्य गुण रखती हैं जिनके कारण वे सुख, दुःख या मोह उत्पन्न करती हैं । अतः उनको एक सूत्र में बाँधने वाला एक ऐसा सामान्य कारण होना चाहिये जिसमें तीनों गुण हों और जिससे ससार की समस्त वस्तुएँ उत्पन्न हों जो 'समन्वय' करने वाला अर्थात् सर्वत्र एक भाव रखने वाला हो ।

(३) कार्यतः प्रवृत्तेश्च—सभी कार्य ऐसे कारणों से उत्पन्न होते हैं जिनमें वे अव्यक्त या बीज रूप में निहित थे । विकास का अर्थ अव्यक्त का व्यक्त होना है । जगत की विकास करने वाली शक्ति जगत के कारण में निहित होनी चाहिये । यह कारण प्रकृति है ।

(४) कारण कार्य विभागात्—कारण और कार्य एक दूसरे से भिन्न होते हैं । कारण और कार्य के रूप में तत्त्वों का विभाग किया जाता है जैसे महत् कारण है और अहंकार उसका कार्य है । कार्य व्यक्त कारण है और कारण अव्यक्त कार्य है । प्रत्येक कार्य का एक कारण होता है । अतः जगत का भी एक कारण होगा जिसमें समस्त जगत अव्यक्त रूप में उपस्थित हो । यही अव्यक्त है ।

(५) अविभागाद् वैश्वरूपस्य—सांख्य ने कारण और कार्य में तादाम्य माना

है। 'संस्पृश या सङ्गुल परिणाम' के समय जबकि वर्तमान से अतीत में जाकर कार्य अपने कारण में लीन होकर एक हो जाता है। इस प्रक्रिया से कम्पत् प्रत्येक कार्य अपने कारण में लीन हो जाता है। इस प्रकार समस्त अणु में तात्कालिक अथवा अविभाज्य प्रतीत होने के लिये महत्त्व को भी अपने कारण में लीन होना चाहिये। अतः जिससे महत्त्व आदि सभी कार्य लीन होकर अन्त एक मामूम होता है वही सम्भव है।

सांख्य के अनुसार सत्त्व रजस् और तमस् की साम्यावस्था को प्रकृति कहते हैं।^१

(बुझाना साम्यावस्था) अतः प्रकृति में सत्त्व रजस् और प्रकृति के गुण तमस् के तीन गुण हैं। गुण शब्द के संस्कृत में तीन अर्थ अर्थ (Quality) रस्सी या गुण (Strand) तथा लीन। प्रकृति के ये गुण अर्थ नहीं बल्कि द्रव्य हैं। प्रकृति का विस्तेषण करने पर उसमें तीन प्रकार के द्रव्य मिलते हैं। ये ही त्रिगुण हैं। ये मूल द्रव्य प्रकृति के उपादान सत्त्व हैं। ये गुण इसलिये भी कहलाते हैं क्योंकि ये रस्सी के तीनों गुणों अथवा रेशों के समान आपस में मिलकर पुष्प को बाँधते हैं। पुष्प के उद्देश्य के साधन में तीन रूप से सहायक होने के कारण भी ये गुण कहलाते हैं। गुण सूक्ष्म और अतीन्द्रिय हैं। अतः उनके कर्मों अथवा प्रभावों से उनकी उपस्थिति का अनुमान लगाया जाता है। ये प्रभाव क्रमशः कुछ कुछ और मोह अथवा उदासीनता हैं। सांख्य के अनुसार कार्य और कारण में तात्कालिक सम्बन्ध है। अतः कार्यों को देखकर कारणों का अनुमान लगाया जा सकता है।

गुणों के लिये प्रमाण

संसार के प्रत्येक विषय में हम तीन गुण पाते हैं जिससे ये कुछ कुछ अथवा मोह उत्पन्न करती हैं। अतीत पक्ष को कुछ देता है रोनी को कुछ देता है और बीच आदि पक्ष उससे उदासीन रहते हैं। इसी प्रकार प्रत्येक वस्तु एक में कुछ अल्प में कुछ तथा तीसरे में उदासीनता उत्पन्न करती है। कार्य का गुण कारण में विद्यमान रहता है अतः इससे यह स्पष्ट होता है कि प्रत्येक विषय में ये तीनों गुण विद्यमान हैं। विषयों का कारण प्रकृति है। अतः ये तीनों गुण मूल प्रकृति में विद्यमान हैं।

सत्त्व गुण शब्द, प्रकाशक और इष्ट (ज्ञानत्व स्वस्व) होता है। इसी से ज्ञान विषयों को प्रकाशित करता है और इन्द्रियाँ विषयों को ग्रहण करती हैं। इसी के कारण मन बुद्धि और ऐह में प्रकाश तथा वर्णन में प्रतिबिम्ब लभित है। लक्षणा अथवा

१ सत्त्व रजस्तमसां साम्यावस्था प्रकृति

२ 'बुझाना परमं कर्म न बुद्धिबलबुद्धयति' और 'अतीन्द्रियतां अतीतिरनुमानम्'।

हलकापन, ऊर्ध्व अथवा ऊपर की दिशा में गमन, आदि सब मत्त्व गुण के कारण हैं। हृष, मतोष, तृप्ति, उत्न्नाम आदि सभी प्रवार के जानन्द वस्तुओं और मन में उपस्थिति मत्त्व गुण के कारण होते हैं।

रजोगुण क्रिया का प्रवक्तृक है। यह गतिशील है तथा अन्य वस्तुओं का भी चनाता है। यह उपप्लम्भक अथवा उत्तेजक भी है।

रजोगुण हवा का बहना, इन्द्रियों का अपने विषयों की ओर दाडना और मन की चंचलता इसी के कारण है। मत्त्व आर तम

दानों ही स्वयं निष्क्रिय हैं। रजोगुण ही उनमें गति का मचार करता है। यह दुःखात्मक है। शारीरिक क्लेश अथवा मानसिक कष्ट आदि जितने भी दुःखानुभव हैं वे सभी रजोगुण के कारण हैं।

तमोगुण गुरु (भारी) तथा अवरोधक (रोकने वाला) होता है। वह मत्त्व गुण का उलटा है। यह प्रकाश को रोकता है। यह रजोगुण

तमोगुण की क्रिया को भी रोकता है जिससे वस्तुओं की गति का नियन्त्रण होता है। यह जडता निष्क्रियता का प्रतीक है।

इसी में बुद्धि तेज आदि का प्रकाश फीका पड़ जाता है। और मूर्खता तथा अधकार उत्पन्न होते हैं। यह मोह अथवा अज्ञान उत्पन्न करता है। इसी से अवसाद अथवा उदासीनता होती है।

सत्त्व गुण को शुक्ल (उजला), रजोगुण को रक्त (लाल) और तमोगुण को कृष्ण (काला) माना गया है। इन तीनों गुणों में परस्पर

गुणों का सम्बन्ध विरोध भी है और महयोग भी है। इनमें से कोई भी अकेला नहीं रहता और न ही कोई अकेला कार्य कर

सकता है। जैसे तेल, वती और आग परस्पर विरुद्ध होकर भी दीपक के जलने में सहायक करते हैं उसी प्रकार मसार की प्रत्येक वस्तु में ये तीनों गुण उपस्थित हैं। इनमें से प्रत्येक गुण एक दूसरे का दवाने की चेष्टा करता है तथा जिस वस्तु में जा गुण प्रबल हो जाता है वैसा ही उस वस्तु का स्वभाव बन जाता है। शेष दो गुण भी उस वस्तु में रहते हैं परन्तु ये गौण हो जाते हैं। इन्हीं गुणों के कारण ही मसार की समस्त वस्तुओं को इष्ट, अनिष्ट तथा तटस्थ इन तीन वर्गों में बाँटा गया है। ये तीनों गुण निरन्तर परिवर्तनशील हैं। वे एक क्षण भी अविच्छिन्न नहीं रह सकते क्योंकि विकार उनका स्वभाव है।

गुणों में दो प्रकार के परिणाम होते हैं—सरूप और विरूप। प्रलय की अवस्था में प्रत्येक गुण अन्य से स्विचकर स्वयं अपने में परिणत हो जाता है। इस प्रकार सत्त्व सत्त्व में, रज रज में, और तम-तम में परिणत हो जाता है। यह परिणाम सरूप परिणाम कहलाता है। पृथक् पृथक् रहने के कारण इस अवस्था में

**सरूप और विरूप
परिणाम**

कुछ कोई काम नहीं कर सकता । सृष्टि से पूर्व भी यही साम्यावस्था रहती है । साम्यावस्था में गुण अस्फुटित रूप से एक ऐसे ब्रह्मचर पिंड के रूप में रहते हैं जिसमें न क्पांतर है न कोई विषय है और न चक्ष, स्पर्श रूप रस और गन्ध आदि भग्न ही हैं । यही साक्ष की प्रकृति है । सृष्टि के समय में और उसके बाद प्रलय तक गुणों में लोभ रहता है और वे एक दूसरे पर प्रबल होने की चेष्टा करते रहते हैं । इस गुण-लोभ से ही माना प्रकार के विषयों की उत्पत्ति होती है । इस प्रकार का परिणाम विकल्प परिणाम कहलाता है । यही सृष्टि का कारण है ।

ईश्वर कृप्य कहते हैं “हम ज्ञान-सुख और काली भव सबकी माता पालन करने वाली तथा समस्त ब्रह्मा-कारण करने वाली प्रकृति प्रकृति की ब्रह्म को नमस्कार करते हैं । व्यास के अनुसार प्रकृति “बह बिभेकतार्ये है जो कि है भी और नहीं भी है जिसकी सत्ता है और नहीं भी है जिसमें निश्चय (Non Existence) नहीं है जो ब्रह्मचर है अनित्य है प्रबल है । प्रकृति इसकी सत्ता नहीं है जिसकी कि क्षिति है । हम प्रकृति और उसके गुणों का बर्णन स्वभाव नहीं जानते क्योंकि हमारा ज्ञान वस्तु जगत तक ही सीमित है । उसमें स्पर्श और चक्ष नहीं है । ध्यानात्मिक दृष्टि से वह नाम मात्र है (संज्ञा मात्रम्) । परन्तु फिर भी उसका होना परम तत्त्व है और जगत की वस्तुओं के आधार पर अनुमान से प्रमाणित होता है ।

पुरुष या आत्मा

साक्ष बर्णन का दूसरा तत्त्व है पुरुष या आत्मा । पुरुष आत्मा है विषयी है ज्ञाता है । वह न तो शरीर है, न मानस न ब्रह्मकार और न बुद्धि ही है । वह चैतन्य का पुन रहने वाला ब्रह्म नहीं है बल्कि स्वयं कुछ चैतन्य है । वह समस्त ज्ञान का आधार और परम ज्ञाता है । वह ज्ञान का विषय नहीं हो सकता । वह साक्षी है निश्च मुक्त है तत्त्व बुद्धा है और साक्षिण्य है । वह देश काल परिवर्तन और क्रिया से परे है । वह स्वयं प्रकाश और स्वयं सिद्ध है । वह सर्वभूतानी अहृत तथा मनाशन है । उसकी सत्ता में सन्देह नहीं किया जा सकता क्योंकि उसकी अनुपस्थिति में कोई भी ज्ञान यहाँ तक कि सन्देह भी संभव नहीं है । वह निस्संशुभ्य उदासीन अकर्ता केवल माध्यम्य साक्षी बुद्धा सत्ता प्रकाश

१ अजमिकी लोहित कुण्डल दुर्गा यज्ञीः ब्रह्मा बुधमाता नमामः ।

२ नि सत्तावसत नि-ब्रह्मत्वं निरवयव ब्रह्मत्वं, अनित्यम् प्रबलम् ।

स्वरूप और ज्ञाता कहा गया है ।^१ माख्य वेदान्त के समान आत्मा को आनन्द स्वरूप नहीं मानता । जानन्द और चैतन्य भिन्न भिन्न हैं । पुरुष शुद्ध चैतन्य स्वरूप और प्रकृति की परिधि से परे है । वह निष्क्रिय और अधिकारी है । उसके विषय बदलते रहते हैं परन्तु वह स्वयं कभी नहीं बदलता । वह स्वयम्भू और राग-द्वेषादि से परे हैं । कम, परिणाम, सुख दुख आदि प्रकृति और उनके विकारों के धर्म हैं ।

सांख्य कारिका में पुरुष के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिये निम्नलिखित श्लोक मिलता है —

पुरुष के अस्तित्व

के प्रमाण

सधात परार्थत्वात् त्रिगुणादि विपर्ययादधिष्ठानात् ।
पुरुषोस्ति भोक्तृभावात् कैवल्यार्थं प्रवर्त्तेश्च ॥^२

(१) सधात परार्थत्वात्—सभी सधात अर्थात् अवयवीय पदार्थ किसी अन्य के लिये होते हैं । अचेतन तत्व इनका उपयोग नहीं कर सकता अतः ये सब पदार्थ आत्मा अथवा पुरुष के लिये हैं । शरीर, इन्द्रियाँ, मानस तथा बुद्धि ये सभी पुरुष के लिये साधन मात्र हैं । त्रिगुण, प्रकृति, सूक्ष्म शरीर, सभी से पुरुष का प्रयोजन सिद्ध होता है । विकास प्रयोजनमय है । यह प्रयोजन पुरुष का कार्य ही है । पुरुष के काय साधन के लिये ही प्रकृति जगत के रूप में अभिव्यक्त होती है ।

(२) त्रिगुणादि विपर्ययात्—सभी पदार्थ तीन गुणों से निर्मित हैं अतः पुरुष का भी होना आवश्यक है जो कि इन गुणों का साक्षी है और स्वयं इनसे परे है । तीन गुणों से बने पदार्थ निस्त्रैगुण्य की उपस्थिति सिद्ध करते हैं जो कि उनसे परे है ।

(३) अधिष्ठानात्—समस्त अनुभवों का समन्वय करने के लिये एक अनुभवातीत समन्वयवादी शुद्ध चेतना होनी चाहिये । सभी ज्ञान ज्ञाता पर निर्भर हैं । पुरुष सभी व्यावहारिक ज्ञान का अधिष्ठाता है । सभी प्रकार के स्वीकार और नकारों में उसका होना आवश्यक है । उसके बिना अनुभव नहीं हो सकता ।

(४) भोक्तृभावात्—अचेतन प्रकृति अपनी कृतियों का उपभोग नहीं कर सकती । उनका उपभोग करने के लिये एक चेतन तत्व की आवश्यकता है ।

१ तस्माच्च विपर्ययात् सिद्ध साक्षित्वमस्य पुरुषस्य ।

कैवल्य माध्यस्थ्य दृष्टत्वम कर्तृ मावश्यक ॥

—सांख्य कारिका १९ ।

२ सांख्य कारिका १७ ।

और जीव जाने (दर्शन वर्ग) के लिये पुरुष की आवश्यकता होती है और पुरुष को प्रोप के लिये अपवर्ष प्राप्त करने के लिये और स्वयं में तथा प्रकृति में व्युत्तर करके अवश्य प्राप्त करने के लिये प्रकृति की आवश्यकता होगी है ।^१ परन्तु वा विपरीत तथा स्वतन्त्र द्रव्यों का मगार्थ खोज कैसे संभव है ? इस कठिनाई को अनुसंधान करके सांख्य में कहा है कि प्रकृति और पुरुष में कोई मगार्थ संभव नहीं है बल्कि केवल निकटता है । पुरुष की निकटता (पुरुष—संज्ञिति याव) ही पुरुषों में क्षोभ उत्पन्न करके विकास प्रारम्भ करने के लिये पर्याप्त है ।

सृष्टि के पहले सभी गुण साम्यावस्था में रहते हैं । प्रकृति और पुरुष का साम्य होने पर इस साम्यावस्था में विकास उत्पन्न होता है इस पुरुषों में क्षोभ अवस्था को गुण-क्षोभ कहते हैं । इससे सबसे पहले रजो गुण परिवर्तन होता है क्योंकि वह स्वभावतः ही क्रियारमक है । रजो गुण के कारण अन्य गुणों में भी स्पन्दन होने लगता है । इस प्रकार प्रकृति में भी पञ्च उच्च गुण भव जाती है । एक गुण दूसरे गुण पर अधिकार बमाने की चेष्टा करता है । कमजोर तीनों गुण जलग अपन होते और मिलते हैं । इससे तूनाधिक अनुपातों में उनके उपयोगों से अनेक प्रकार के सांघा रिक्त विषय उत्पन्न होते हैं ।

महर्षि कपिल के 'सांख्य दर्शन' में नास्त्व के सृष्टि क्रम को निम्नलिखित श्लोक में बतलाया गया है—

सृष्टि का क्रम तत्परः सत्त्वजः साम्यावस्था प्रकृतिः प्रकृतेर्गुणान्
गुणान् प्रकृतिर्विद्विहकारो गुणान्तरम् ।
पञ्चतन्मात्राणां गुणान्तरमिति तन्मात्राणां तन्मात्राणां
गुणान् इति पञ्चविधमिति जगत् २ ॥

वह सृष्टि क्रम निम्नलिखित चार् में और भी स्पष्ट हो जायगा—

१. पुरुषस्य दर्शनार्थं क्षेत्रज्ञस्य तथा प्रमाणस्य ।
पञ्चतन्मात्राणां गुणान्तरमिति तन्मात्राणां तन्मात्राणां ॥

—सांख्य कारिका २१ ।

२. पुरुषः प्रकृतिर्विद्विहकारो गुणान्तरम् ।
तन्मात्राणां गुणान्तरमिति तन्मात्राणां तन्मात्राणां ॥

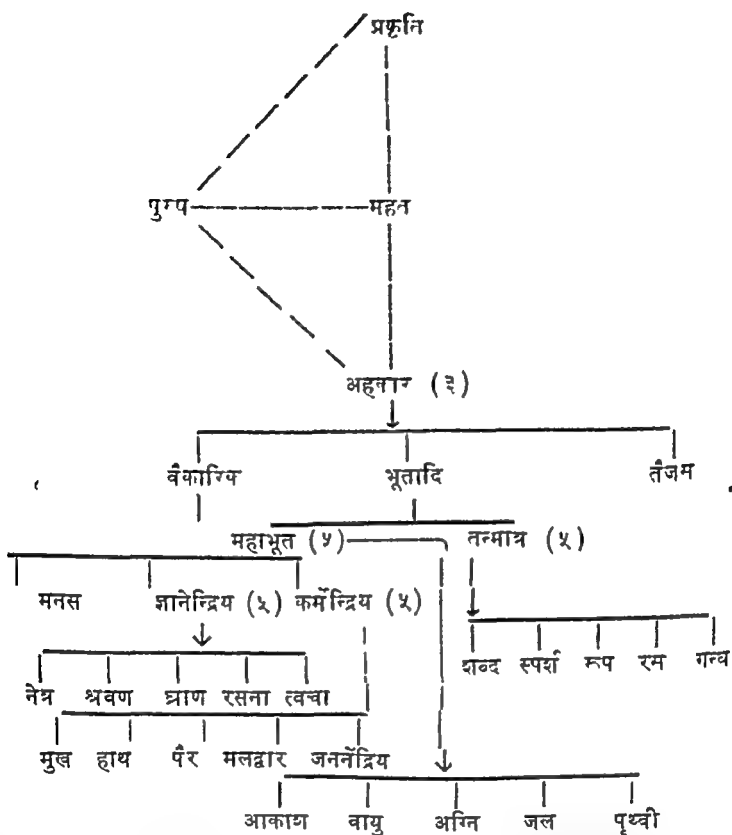
—वितान विष्णु, सांख्य प्रवचन भाष्य ।

कोई तामसिक है। जो सात्विक है उनमें शान्ति, प्रकाश तथा सुख है। जो राजसिक हैं उनमें दुःख, अशान्ति तथा क्रोध है। जो तामसिक है उनमें मोह तथा अज्ञान है। यदि एक ही पुरुष होता तो सभी सात्विक, राजसिक या तामसिक होते। परन्तु ऐसा नहीं मालूम पड़ता। अतः पुरुष अनेक हैं।^१

विकास का सिद्धान्त

संसार की उत्पत्ति विकास के द्वारा होती है। यह विकास पुरुष तथा प्रकृति के सयोग से होता है। अकेला पुरुष सृष्टि नहीं कर सकता विकास का कारण क्योंकि वह निष्क्रिय है। इसी प्रकार अकेली प्रकृति भी सृष्टि नहीं कर सकती क्योंकि वह जड़ है। अतः सृष्टि के लिये इन दोनों का संसर्ग आवश्यक है। प्रकृति की क्रिया का पुरुष के चैतन्य से निरूपण होने पर ही प्रकृति की क्रिया से सृष्टि का आविर्भाव हो सकता है। परन्तु विरुद्ध धर्मों प्रकृति और पुरुष में यह सहयोग कैसे हो सकता है? इसे समझाने के लिये साहचर्य अन्वे और लगड़े का उदाहरण देता है। जिस प्रकार अन्धा और लगड़ा परस्पर सहयोग कर सकते हैं, लगड़ा अन्वे के कंधों पर बैठकर उसे मार्ग दिखा सकता है और अन्धा लगड़े को ले जा सकता है और इस प्रकार दोनों गन्तव्य स्थान पर पहुँच सकते हैं उसी प्रकार निष्क्रिय पुरुष और अचेतन प्रकृति लक्ष्य को प्राप्त करने के लिये परस्पर सहयोग करते हैं। इस सयोग से गुणों के साम्य में क्षोभ उत्पन्न होता है और विकास होने लगता है। प्रकृति को देखे जाने, जाने जाने

१ डा० उमेश मिश्र ने अपनी पुस्तक भारतीय दर्शन के पृष्ठ २९७ ३०६ में यह सिद्धान्त उपस्थित किया है कि साहचर्य पुरुष अनेक नहीं हैं। उनके मत के अनुसार साहचर्य में तीन प्रकार के पुरुष माने गये हैं—निर्लिप्त (ज्ञ), बद्ध पुरुष तथा मुक्त पुरुष। पुरुष को अनेक सिद्ध करने वाला जो श्लोक पीछे दिया गया है वह डा० मिश्र के अनुसार बद्ध पुरुष के विषय में है। बद्ध पुरुष अनेक हैं। मुक्त पुरुष अनेक हैं परन्तु 'ज्ञ' रूप पुरुष एक ही है डा० मिश्र का अनुमान है कि ईश्वर कृष्ण ने 'ज्ञ' तथा बद्ध पुरुष के सम्बन्ध को किसी कारिका में अवश्य स्पष्ट किया होगा और यह लुप्त कारिका वर्तमान सोलहवीं तथा सत्रहवीं कारिका के मध्य में रही होगी। पुरुष को प्रमाणित करने के लिये जो युक्तियाँ दी गई हैं, इस मत के अनुसार वे भी बद्ध पुरुष को ही सिद्ध करती हैं। डा० मिश्र का यह अनुमान असमीचीन नहीं मालूम पड़ता परन्तु पर्याप्त प्रमाण की अनुपस्थिति में इसे मानना कठिन है।



नोट—उपरोक्त चार्ट में जा तीसरे से इंगित भेद हैं वे सृष्टि के भेद न होकर उस विशेष तत्व के रूप हैं जैसा अहंकार के तीन रूप हैं यथा वैकारिक, भूतादि और तैजस ।

विकास की प्रथमकृति महत् अथवा महान है । वह बुद्धि, अहंकार तथा मन समेत समस्त सृष्टि का कारण है । महत् बुद्धि का सावभौमपक्ष

महत् अथवा बुद्धि है । बुद्धि प्रत्येक व्यक्ति में महत् का मनोवैज्ञानिक रूप है । कपिल ने कहा है “अध्यवसायो बुद्धि” । बुद्धि नित्य और अनित्य दोनों हैं । विज्ञानभिक्षु उसमें संस्कार मानता है । बुद्धि के विशेष कार्य हैं निश्चय और अवधारण (Memory) उसके द्वारा ही ज्ञाता और ज्ञेय का भेद होता है । उसके द्वारा ही किसी विषय का निर्णय किया जाता है । बुद्धि का उदय सत्त्वगुण की अधिकता के कारण होता है । उसका स्वाभाविक धर्म स्वयं की तथा अन्य वस्तुओं को प्रकाशित करना है । सत्त्व की अधिक वृद्धि होने पर बुद्धि

मे धर्म ज्ञान वीरगाथ और ऐश्वर्य बढ़ता है। समस्त ब्रह्म पर धर्म प्रधान भासता और अधर्म उत्पन्न होती है। तत्त्व के गुण ही बुद्धि के बाधक नुन है। बुद्धि की सहायता से पुरुष अपना और प्रकृति का भेद समझकर अपने पदार्थ स्वरूप की विवेचना कर सकता है। अतः बुद्धि आत्मा से मिली है। आत्मा समस्त नीतिक इच्छा तथा बुद्धि से परे है। बुद्धि जीवात्माओं के जालाधिक व्यापारों का आधार है। तत्त्व ब्रह्म पर इसमें आत्मा का प्रतिबिम्ब पड़ता है और इसके बुद्धि प्रकाशबुद्धि ही जाती है। इन्द्रियों और मन का व्यापार बुद्धि के लिये है और बुद्धि का व्यापार आत्मा के लिये है।

महत् से अहंकार उत्पन्न होता है। बुद्ध का मैं और मेरा का अविभाज्य अहंकार है। कवि ने कहा है 'अविनाशोऽहंकार'। बुद्धि मौखिक है अहंकार व्यावहारिक है। अहंकार के कारण ही पुरुष अपने को कर्ता (काम करने वाला) कानी (इच्छा करने वाला) और स्वामी (वस्तुओं का अधिकारी) समझने लगता है। अहंकार ही संसार के समस्त व्यवहारों का मूल है। सर्वप्रथम इन्द्रियों द्वारा विषयों का प्रत्यक्ष होता है। फिर मन विषयों पर विचार करके उनका स्वरूप निर्धारित करता है। फिर उन विषयों में हमारा 'मैं' और 'मेरे लिये' का अहंकार जाग्रत हो जाता है।

अहंकार तीन प्रकार का माना गया है—

अहंकार के भेद (१) वैचारिक अथवा सात्विक—विशेष सत्त्वबुद्ध प्रधान होता है। सार्वभौम रूप में यह मनः, पंच ज्ञानेन्द्रियाँ और पंच कर्मेन्द्रियाँ उत्पन्न करता है। मनोवैज्ञानिक रूप में यह अन्धे कर्मे उत्पन्न करता है।

(२) सुतादि वा तामस—जबकि तमस बुद्ध प्रधान होता है। विरक्तकर्म में यह बल प्रमाण उत्पन्न करता है। मनोवैज्ञानिक रूप में यह आत्मस्य प्रमाद तथा उपासीनता उत्पन्न करता है।

(३) रजस अथवा राजस—जबकि रजस बुद्ध प्रधान होता है। विरक्तकर्म में यह सात्विक और तामस बुद्धों के लिये क्षणिक प्रधान करता है। मनोवैज्ञानिक रूप में यह दूरे कर्म उत्पन्न करता है।

अहंकार से सृष्टि का उपरोक्त क्रम सात्विक कारिका में दिया गया है। इसे वाचस्पति मिश्र भी मानते हैं। परन्तु विज्ञान विद् ने 'सात्विक अरक्षण-सात्विक' में मन को ही एक मात्र इन्द्रिय माना है जोकि उत्पन्न प्रधान है और सात्विक अहंकार से उत्पन्न होता है। वेद वर इन्द्रिया राजस अहंकार का और पञ्चतन्मात्र तमस अहंकार का परिणाम है।

साक्ष के अनुसार मत न बन्ना है मित्त है और न निरवयव ही है। उसकी उत्पत्ति और विनाश होता है। अतः साक्ष के अनुसार हमें एक ही तत्त्व में अनेक ज्ञान इच्छाएँ और संकल्प हो सकते हैं वरन्पि साधारणतः वे पूर्वपर भ्रम से भरते हैं। न्याय वैशेषिक के अनुसार गल और पाषाणानेन्द्रिय ही इन्द्रियाँ हैं। साक्ष के अनुसार इन्द्रियाँ स्वारस्य हैं। न्याय वैशेषिक के अनुसार ज्ञानेन्द्रियाँ महानुर्गों से उत्पन्न होती हैं। साक्ष इन्द्रियों को बहूकार से उत्पन्न मानता है।

विषयो के सूक्ष्म तत्त्व तन्मात्र कहलाते हैं। पाँच विषयों के पाँच तन्मात्र होते हैं—स्रग्ध, स्पर्श रूप रस और गन्ध। तन्मात्र सम्पन्न पाँच तन्मात्र सूक्ष्म होते हैं और इस कारण प्रत्यक्ष नहीं देखे जा सकते। उनका ज्ञान अनुमान से होता है। परन्तु मोक्षियों को उनका प्रत्यक्ष ज्ञान भी हो सकता है। न्याय वैशेषिक के अनुसार तन्मात्र महाभूत ॥ उत्पन्न होते हैं। परन्तु साक्ष वर्धन में पच महाभूत ही पाँच तन्मात्रों से उत्पन्न होते हैं।

पच तन्मात्रों से पच महाभूतों की उत्पत्ति निम्नलिखित रूप से होती है—

(१) स्रग्ध तन्मात्र से आकाश और स्रग्ध भुज की उत्पत्ति

पच महाभूत होती है। आकाश का गुण स्रग्ध है जो काल से सुना जाता है। (२) स्पर्श तन्मात्र और स्रग्ध तन्मात्र के योग

से वायु की उत्पत्ति होती है जिसके गुण स्रग्ध और स्पर्श हैं। ये गुण भी वायु के साथ ही उत्पन्न होते हैं। (३) रूप तन्मात्र और स्पर्श-स्रग्ध तन्मात्रों के योग से तेज या अग्नि तथा उसके गुण स्रग्ध स्पर्श और रूप की उत्पत्ति होती है। (४) रस तन्मात्र तथा स्रग्ध-स्पर्श रूप तन्मात्रों के योग से अन्न तथा उसके गुण स्रग्ध स्पर्श रूप और रस की उत्पत्ति होती है। (५) गन्ध तन्मात्र और स्रग्ध स्पर्श-रूप रस तन्मात्रों के योग से पृथ्वी तथा उसके गुण स्रग्ध, स्पर्श रूप रस तथा गन्ध की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार अपरोक्ष क्रम में प्रत्येक परचर्यों में पूर्वचर्यों के गुण भी आ जाते हैं क्योंकि उनके तत्त्व एक दूसरे से मिलते हुए जाने बढ़ते हैं। अतः आकाश वायु, तेज अन्न और पृथ्वी के विशेष गुण क्रमशः स्रग्ध स्पर्श रूप रस और गन्ध हैं।

इस प्रकार सम्पूर्ण विनाश में चार प्रकार के तत्त्व हैं—प्रकृति विकृति अकृति

विकृति तथा न प्रकृति न विकृति। उपरोक्त पचीस तत्वों

चार प्रकार के तत्त्व में पुरुष न प्रकृति है और न विकृति है। प्रकृति केवल प्रकृति है। वह मूल प्रकृति है मातृ बहूकार तथा पच तन्मात्र आविष्टात तत्त्व प्रकृति भी है और विकृति भी

मन का गह्याग ज्ञान और कम दानों में आवश्यक है। यह आभ्यन्तरिक इन्द्रिय है और अन्य इन्द्रिया का उनके विषयों की ओर प्रेरित करता है। मूढम होते हुए भी वह सावयव है और भिन्न भिन्न इन्द्रिया के साथ एक साथ समुक्त हो सकता है।

ज्ञानेन्द्रिय तथा कर्मेन्द्रिय बाह्य कारण है। मन, अहंकार और बुद्धि अन्तःकरण है। प्राण की क्रिया अन्तःकरण में प्रवर्तित होती है। अन्तःकरण को साध्य इन्द्रिया प्रभावित करती हैं। ज्ञानेन्द्रियों द्वारा ग्रहीत प्रत्यक्ष निर्विकल्प होता है। मन उसका रूप निर्धारित करके उसे मविकल्प प्रत्यक्ष के रूप में परिणत करता है। अहंकार प्रत्यक्ष विषयों पर स्वत्व जमाता है। वह उद्देश्य पूर्ति के अनुकूल विषयों में राग और प्रतिकूल विषयों में द्वेष रखता है। बुद्धि इन विषयों का ग्रहण या त्याग करने का निश्चय करती है। तीन अंतःकरण और दम बाह्य कारण ये सब मिलकर त्रयोदश कारण (तेरह साधन) कहलाते हैं। बाह्य इन्द्रिया वतमान विषयों में ही सम्बन्ध रखती हैं। परन्तु आभ्यन्तरिक इन्द्रियों का सम्बन्ध केवल वतमान विषयों में होता है जबकि आभ्यन्तरिक इन्द्रिया भूत भविष्य और वतमान सभी कालों के विषयों में सम्बन्ध रखती हैं।

नेत्र, श्रवण, घ्राण, रसना और त्वचा ये पाँच ज्ञानेन्द्रिया हैं। वास्तव में इन्द्रिय अप्रत्यक्ष शक्ति है जोकि प्रत्यक्ष अययव में रहती और

पच ज्ञानेन्द्रिय विषयों को ग्रहण करती है। इस प्रकार इन्द्रिय आँख नहीं बल्कि उसकी देखने की शक्ति है। अतः इन्द्रियाँ प्रत्यक्ष

नहीं दिखलाई पड़ती उनके धर्म से उनका अनुमान लगाया जाता है। उपरोक्त पाँच ज्ञानेन्द्रियों को क्रमशः रूप, शब्द, गन्ध, स्वाद और स्पर्श का ज्ञान होता है। ये सब पुरुष के लिये उत्पन्न होते हैं और अहंकार के परिणाम हैं।

विषयों और इन्द्रियों की उत्पत्ति का कारण पुरुष की विषयभोग की इच्छा है।

पाँच कर्मेन्द्रियाँ (अप्रत्यक्ष शक्तियाँ) शरीर के इन अंगों

पाँच कर्मेन्द्रिय में अवस्थित हैं—मुख, हाथ, पैर, मलद्वार और जननेन्द्रिय

इनसे क्रमशः ये काम होते हैं—वाक् (बोलना), ग्रहण

(किसी वस्तु को पकड़ना), गमन (जाना) मल निःसारण (मल बाहर निकलना)

और जनन (सन्तान उत्पन्न करना)।

सांख्य के उपरोक्त विचार अन्य दर्शनों के मन तथा इन्द्रिय सम्बन्धी विचारों से भिन्न हैं। वेदान्त के अनुसार पचप्राण स्वतन्त्र हैं। सांख्य के

अन्य मतों से अनुसार वे अन्तःकरण के कार्य हैं। न्याय वैशेषिक के

अन्तर अनुसार मन नित्य, अणु, निरवयव है और इस कारण भिन्न-

भिन्न इन्द्रियों के साथ एक ही समय में संयोग नहीं कर सकता। मनुष्य एक ही समय में अनेक सकल्प इच्छाएँ अथवा ज्ञान नहीं कर सकता।

साक्ष के अनुसार मन न बन्धू है नित्य है और न निरवयव ही है। उसकी उत्पत्ति और विनाश होता है। अतः साक्ष के अनुसार हमें एक ही क्षण में अनेक ज्ञान इच्छाएँ और धकड़ें हो सकते हैं यद्यपि साधारणतः वे पृथक्पर क्रम से चलती हैं। स्याय वैशेषिक के अनुसार मन और पाँच ज्ञानेन्द्रिय ही इन्द्रियाँ हैं। साक्ष के अनुसार इन्द्रियाँ प्यारह हैं। स्याय वैशेषिक के अनुसार ज्ञानेन्द्रियाँ महाभूतों से उत्पन्न होती हैं। साक्ष इन्द्रियों को महकार से उत्पन्न मानता है।

विषयो के सूक्ष्म तत्त्व सम्मान कहलाते हैं। पाँच विषयों के पाँच सम्मान होते हैं—सम्बन्ध स्पर्श रूप रस और गन्ध। सम्मान अत्यन्त पंच सम्मान सूक्ष्म होते हैं और इन्हें कारण प्रत्यक्ष नहीं देखे जा सकते। उनका ज्ञान अनुमान से होता है। परन्तु योगियों को उनका प्रत्यक्ष ज्ञान भी हो सकता है। स्याय वैशेषिक के अनुसार सम्मान महाभूत से उत्पन्न होते हैं। परन्तु साक्ष वर्तन में पंच महाभूत ही पंच सम्मानों से उत्पन्न होते हैं।

पंच सम्मानों से पंच महाभूतों की उत्पत्ति निम्नलिखित रूप से होती है—

(१) अन्ध सम्मान से आकाश और अन्ध गुण की उत्पत्ति पंच महाभूत होती है। आकाश का गुण अन्ध है जो काल में घुमा जाता है। (२) स्पर्श सम्मान और अन्ध सम्मान के बीच से वायु की उत्पत्ति होती है जिसके गुण अन्ध और स्पर्श है। ये गुण भी वायु के साथ ही उत्पन्न होते हैं। (३) रूप सम्मान और स्पर्श-अन्ध सम्मानों के योग से तेज या अग्नि तथा उसके गुण अन्ध स्पर्श और रूप की उत्पत्ति होती है। (४) रस सम्मान तथा अन्ध-स्पर्श रूप सम्मानों के योग से जल तथा उसके गुण अन्ध स्पर्श रूप और रस की उत्पत्ति होती है। (५) गन्ध सम्मान और अन्ध स्पर्श-रूप रस सम्मानों के बीच से पृथ्वी तथा उसके गुण अन्ध स्पर्श रूप रस तथा गन्ध की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार उपरोक्त क्रम में प्रत्यक्ष परवर्ती में पूर्ववर्ती के गुण भी जा पाते हैं क्योंकि उनके तत्त्व एक दूसरे से मिलकर हुए जाने लड़ते हैं। जैसे आकाश वायु, तेज जल और पृथ्वी के विधिय गुण क्रमशः अन्ध स्पर्श रूप रस और गन्ध हैं।

इस प्रकार सम्पूर्ण विभाज्य में चार प्रकार के तत्त्व हैं—प्रकृति विकृति प्रकृति विकृति तथा न प्रकृति न विकृति। उपरोक्त पचीस तत्त्वों में पुरुष न प्रकृति है और न विकृति है। प्रकृति केवल प्रकृति है। वह मूल प्रकृति है महत् महकार तथा पंच सम्मान आदि सात तत्त्व प्रकृति ही हैं और विकृति भी

चार प्रकार
के तत्त्व

हैं। पच ज्ञानेन्द्रियाँ, पच कर्मेन्द्रियाँ, पच महाभूत तथा मन ये मालह तत्त्व केवल विकृति हैं।^१

इस विकास क्रम के भी दो रूप हैं—(१) प्रत्ययमग्नं या बुद्धिमग्नं तथा (२)

तन्मात्र सर्ग या भौतिक सर्ग। मग्नसे पहले बुद्धि, अहंकार

विकास के दो और ग्यारह इन्द्रियों का आविर्भाव होता है। दूसरी

रूप अवस्था में पच तन्मात्रों, पच महाभूतों और उनके विचारों

(काय द्रव्यों) का प्रादुर्भाव होता है। तन्मात्र साधारण

व्यक्तियों के लिये अप्रत्यक्ष और अभोग्य हैं। इस कारण वे अविशेष (विशेष

प्रत्यक्ष घर्मों से रहित) कहलाते हैं। भौतिक तत्त्व तथा उनके परिणाम, सुख, दुःख

तथा मोह आदि विशेष घर्मों में युक्त होते हैं। अतः ये विशेष कहलाते हैं। ये

विशेष या विशिष्ट द्रव्य तीन प्रकार के हैं—(१) स्थूल महाभूत (२) सूक्ष्म

शरीर यह पच-भूतों से निर्मित है। (३) सूक्ष्म शरीर (लिंग शरीर)—बुद्धि,

अहंकार, ग्यारह इन्द्रियाँ तथा पच तन्मात्रों के समूह को कहते हैं। सूक्ष्म शरीर का

आश्रय स्थूल शरीर है। बुद्धि, अहंकार और इन्द्रिय भौतिक आश्रम के बिना कार्य

नहीं कर सकते। वाचस्पति मिश्र ने स्थूल और सूक्ष्म के दो प्रकार के शरीर माने हैं।

परन्तु विज्ञान भिक्षु के अनुसार एक तीसरे प्रकार का शरीर भी है जिसे 'अधिष्ठान

शरीर' कहते हैं। सूक्ष्म शरीर के एक स्थूल शरीर से दूसरे स्थूल शरीर में जाने पर

यही अधिष्ठान शरीर उसका अवलम्बन होता है।

सांख्य का विकासवाद परमाणुओं का अन्ध संयोग मात्र नहीं है। वह प्रयोजन-

वादो (Teleological) है अचेतन रूप से ससार की प्रत्येक

विकास का वस्तु जगत में आत्मा के प्रयोजन को सिद्ध करती है।

प्रयोजन जैसे अचेतन वृक्ष से फल निकलते हैं अथवा पृथ्वी के

ढलाव के कारण जल बहता है अथवा लौहकण चुम्बक की

ओर आकर्षित होते हैं अथवा बछड़े के पोषण के लिये गौ के स्तनों से दूध बहता है

उसी प्रकार प्रत्येक वस्तु अचेतन रूप से पुरुष के प्रयोजन को ही पूरा करती है।

चाहे वह भोग हो या मोक्ष।^२ प्रकृति पुरुष की सहायता करने वाली है। यद्यपि पुरुष

१ मूल प्रकृतिरविकृतिर्महदाय प्रकृतिविकृतयः सप्त।

षोडश वास्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥

—सांख्य कारिका, ३।

२ वत्सविवृद्धिर्निमित्तमक्षीरस्य यथा प्रवृत्तिरज्ञस्य।

पुरुषविमोक्षनिमित्ततथा प्रवृत्तिः प्रधानस्य ॥

—सांख्य कारिका ५७।

निश्चित तटस्थ तथा निर्भूल है तथापि ज्वार प्रकृति को कि मुर्खों से भरपूर है तटस्थ रहकर, अपने लिये कोई लाभ न उठाते हुए पुरुष के लक्ष्य का सिद्ध करने के लिये लगातार कार्य करती है।^१ प्रकृति पुरुष के मोक्ष के लिये कार्य करती है।^२ यद्यपि साक्ष्य प्रकृति को ही निमित्त तथा उपादान कारण मानता है और पुरुष न कार्य है और न कारण परन्तु प्रकृति की इच्छा उसे ही विकास का अन्तही निमित्त तथा अन्तिम कारण मानना चाहिये। भुव परस्पर बिखड़ होते हुए भी तेज बती और, दीपक की लौ के समान परस्पर सहयोग करके पुरुष का अर्थ प्रकाशित करते और उसे बुद्धि के सम्मुख उपस्थित करते हैं। सभी कारण पुरुष के ही कार्य के लिये हैं और किसी भी अन्य लक्ष्य के लिये नहीं हैं।^३ सूक्ष्म सटीर भी पुरुष के ही कार्य के लिये है। इस प्रकार प्रथम विद्वति महत से अन्तिम विद्वति पण स्मृत भूनों तक प्रकृति का विकास प्रति पुरुष के मोक्ष के लिये है।^४ जब तक समस्त पुरुष मुक्त न हो जाएँगे तब तक यह विकास चलता जायगा।

मोक्ष

भारतीय दर्शन की परम्परा के अनुसार साक्ष्य भी जीवन को दुःखमय मानता है। जीवन में जोड़े बहुत भुक्त होते हुए भी जन्म मरण चरा और दोन के दुःखों के सामने के नगण्य हैं।

- १ भावा निर्भस्यादैव्य कारिणपनुपकारिणः पुंर्यः ।
पुण्यस्य पुण्यस्य ललसत स्वार्थमवार्थक वरति ॥

—साक्ष्य कारिका १ ।

- २ पुरुषस्य विमोक्षार्थं प्रवर्तते तत्त्ववध्य वतम् ।

—साक्ष्य कारिका २५ ।

- ३ एते प्रदोष क्त्वा परस्पर विमलस्य पुनर्विभवाः ।
कृत्स्नं पुरुषस्वार्थं प्रकाश्यं कुर्वी प्रयच्छन्ति ॥

—साक्ष्य कारिका २६ ।

- ४ पुण्यार्थं एव हेतुर्न केनचित् कार्यते करणम् ॥

—साक्ष्य कारिका ३१ ।

- ५ पुण्यार्थं हेतुकमिदम् (मिदम्) ॥

—साक्ष्य कारिका ४२ ।

- ६ इत्येव प्रकृतिज्ञो बहुधाविभिर्बहुतवर्णनाः ।
प्रतिपुण्य विमोक्षार्थं स्वार्थं इव परार्थं जारयन् ॥

—साक्ष्य कारिका ४६ ।

हैं। पच ज्ञानेन्द्रियाँ, पच कर्मेन्द्रियाँ, पच महाभूत तथा मन ये मान्य तत्त्व केवल विकृति हैं।^१

इस विकास क्रम के भी दो रूप हैं—(१) प्रत्यक्षगण या बुद्धिमग तथा (२) तन्मात्र सर्ग या भौतिक सर्ग। मन्त्रसे पहले बुद्धि, अहंकार और ग्यारह इन्द्रियों का आविर्भाव होता है। दूसरी अवस्था में पच तन्मात्रों, पच महाभूतों और उनके विचारों (काय द्रव्यों) का प्रादुर्भाव होता है। तन्मात्र मावागण व्यक्तियों के लिये अप्रत्यक्ष और अभोग्य है। इस कारण वे अविशेष (विशेष प्रत्यक्ष धर्मों से रहित) कहलाते हैं। भौतिक तत्त्व तथा उनके परिणाम, सुख, दुःख तथा मोह आदि विशेष धर्मों से युक्त होते हैं। अतः ये विशेष कहलाते हैं। ये विशेष या विशिष्ट द्रव्य तीन प्रकार के हैं—(१) स्थूल महाभूत (२) स्थूल शरीर यह पच-भूतों से निर्मित है। (३) सूक्ष्म शरीर (निग शरीर)—बुद्धि, अहंकार, ग्यारह इन्द्रियाँ तथा पच तन्मात्रों के समूह को कहते हैं। सूक्ष्म शरीर का आश्रय स्थूल शरीर है। बुद्धि, अहंकार और इन्द्रिय भौतिक आश्रम के बिना कार्य नहीं कर सकते। वाचस्पति मिश्रने स्थूल और सूक्ष्म के दो प्रकार के शरीर माने हैं। परन्तु विज्ञान भिन्न के अनुसार एक तीसरे प्रकार का शरीर भी है जिसे 'अधिष्ठान शरीर' कहते हैं। सूक्ष्म शरीर के एक स्थूल शरीर से दूसरे स्थूल शरीर में जाने पर यही अधिष्ठान शरीर उसका अवलम्बन होता है।

सांख्य का विकासवाद परमाणुओं का अन्ध संयोग मात्र नहीं है। वह प्रयोजन-वादो (Teleological) है अचेतन रूप से ससार की प्रत्येक वस्तु जगत में आत्मा के प्रयोजन को सिद्ध करती है। विकास का प्रयोजन जैसे अचेतन वृक्ष से फल निकलते हैं अथवा पृथ्वी के ढलाव के कारण जल बहता है अथवा लौहकण चुम्बक की ओर आकर्षित होते हैं अथवा वृद्ध के पोषण के लिये गौ के स्तनों से दूध बहता है उसी प्रकार प्रत्येक वस्तु अचेतन रूप से पुरुष के प्रयोजन को ही पूर्ण करती है। चाहे वह भोग हो या मोक्ष।^२ प्रकृति पुरुष की सहायता करने वाली है। यद्यपि पुरुष

१ मूल प्रकृतिरविकृतिमहदाद्य प्रकृतिविकृतय सप्त ।

योऽश वास्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृति पुरुष ॥

—सांख्य कारिका, ३ ।

२ घत्सर्वबुद्धि निमित्तम क्षीरस्य यथा प्रवृत्तिरज्ञस्य ।

पुरुष विमोक्ष निमित्त तथा प्रवृत्ति प्रधानस्य ॥

—सांख्य कारिका ५७ ।

निष्क्रिय उदर तब निर्बल है तथापि उदार प्रकृति जो कि गुणों से भरपूर है उदर खूबर अपने लिये कोई साधन न उठाते हुए पुरुष के लक्ष्य को सिद्ध करने के लिये समासार कार्य करती है ।^१ प्रकृति पुरुष के मांस के लिये कार्य करती है ।^२ यद्यपि सात्वत प्रकृति को ही भिन्न तथा उपादान कारण मानता है और पुरुष न कार्य है और न कारण परन्तु प्रकृति की अपेक्षा उसे ही विकास का असली भिन्न तथा अन्तिम कारण मानना चाहिये । गुण परस्पर बिछड़ होते हुए भी तेज बली और, हीनता की भी के समान परस्पर सहयोग करके पुरुष का कार्य प्रकाशित करते और उसे बल के सम्मुख उपस्थित करते हैं ।^३ सभी कारण पुरुष के ही कार्य के लिये हैं और किसी भी अन्य लक्ष्य के लिये नहीं हैं ।^४ सूक्ष्म स्तर पर पुरुष के ही कार्य के लिये हैं ।^५ इस प्रकार प्रथम विवृति महत्त्व । अन्तिम विवृति पञ्च स्कन्ध धूर्त तब प्रकृति का विकास प्रति पुरुष के मोक्ष के लिये है ।^६ जब तक समस्त पुरुष मुक्त न हो जाएँ तब तक यह विकास जनता कायदा ।

मोक्ष

शास्त्रीय दर्शन की परम्परा के अनुसार सांख्य भी जीवन को दुःखमय मानता है । जीवन में छोड़े बहुत कुछ होते हुए भी जन्म मरण मृत और रोष के दुःखों के सामने वे अगम्य हैं ।

- १ माना विवेकावैक्य कारिण्यमुपकारिणः पुंशः ।
पुत्रस्तस्य पुत्रस्तस्य सतस्तस्वार्थमर्थार्थकं भवति ॥

—सांख्य कारिका ६ ।

- २ पुत्रपुत्रस्तस्मिन्मार्थं प्रवर्तते तत्त्ववैक्यं वतम् ।

—सांख्य कारिका १ ।

- ३ एते प्रहोय कस्या परस्पर मिलतस्तस्य पुत्रविवेकः ।
इत्येव पुत्रपुत्रस्तार्थं प्रकाश्यं बुद्धी प्रवर्तयति ॥

—सांख्य कारिका २६ ।

- ४ पुत्रपुत्रार्थं एव हेतुर्न केनचित् कार्यते करणम् ॥

—सांख्य कारिका ३१ ।

- ५ पुत्रपुत्रार्थं हेतुमिवैकम् (निष्कम्) ॥

—सांख्य कारिका ४२ ।

- ६ इत्येव प्रकृतिवृत्तौ महत्त्वविधिवैक्यमुत्तमवर्णनम् ।
प्रतिपुत्रस्तस्मिन्मार्थं स्वार्थं इव परार्थं कारयति ॥

—सांख्य कारिका ४६ ।

सासारिक जीवन दुःखों से परिपूर्ण है। ये दुःख माधारणतः तीन प्रकार के हैं।

(१) आध्यात्मिक—शारीरिक, मानसिक कारणों से त्रिविध दुःख होता है। इसमें सभी प्रकार के शारीरिक तथा मानसिक कष्ट सम्मिलित हैं। राग, क्रोध, मताप और भूख आदि आध्यात्मिक दुःख हैं। (२) आधिभौतिक—मनुष्य, पशु, पक्षी, कीट इत्यादि प्राकृतिक कारणों से होते हैं। यह वाह्य भौतिक पदार्थ से उत्पन्न होता है। (३) आधिदैविक—वाह्य अलौकिक कारण से उत्पन्न होता है जैसे नक्षत्र, तत्व, भूत, प्रेतादि। जहाँ गुण हैं वहाँ दुःख है। सुखों का अन्त भी दुःखों में होता है। स्वर्ग का जीवन तक गुणों के आधीन है। मनुष्य का लक्ष्य इन तीन प्रकार के दुःखों में छटकारा पाना है।^१ मोक्ष का अर्थ समस्त दुःखों में छटकारा पाना है। यही अपवर्ग अथवा पुरुषार्थ है।

दुःखों में मुक्ति का एक मात्र उपाय तत्त्वज्ञान है। दुःख का कारण अज्ञान है। अज्ञान का अर्थ है अपने यथार्थ स्वरूप से अनभिज्ञता। मुक्ति का उपाय आत्मा का यथार्थ स्वरूप न जानने के कारण जीव अपने का बुद्धि, मन अथवा अहंकार मानकर उनके सुख-दुःख से प्रभावित होता है और क्योंकि ये सब गुणों के आधीन हैं अतः दुःख अवश्यम्भावी है। जब जीव अपने यथार्थ स्वरूप आत्मा या पुरुष का ज्ञान जाता है तब मन और अहंकार आदि के दुःखों का उसपर प्रभाव नहीं पड़ता। इस प्रकार प्रकृति और पुरुष के भेद का ज्ञान ही वास्तविक मोक्ष का आधार है। पुरुष मुक्त और शुद्ध चैतन्य है। वह निष्क्रिय, तटस्थ और गुणातीत है। वह देशकाल, घम, अधर्म, बन्धन और मोक्ष से परे है। उसका प्रतिबिम्ब बुद्धि में पड़ता है। इस प्रतिबिम्ब की अथवा बुद्धि, अहंकार या मन को अपना स्वरूप समझना ही जीव के बन्धन का कारण है। समस्त क्रियाएँ, सुख, दुःख, परि

क्लान्त तथा भाव आदि मन युक्त शरीर के विकार हैं। आत्मा समस्त शारीरिक और मानसिक दुःखों से परे है। उपरोक्त त्रिविध दुःखों से वह अलिप्त है। पुरुष नहीं बंधता, अहंकार ही बन्धता है। अपने वास्तविक स्वरूप का साक्षात्कार करने से जीव मुक्त हो जाता है। वास्तविक स्वरूप अथवा आत्मा या पुरुष के रूप में वह सदैव ही मुक्त है। अतः बन्धन का अर्थ आत्मा और अनात्मा के भेद को न जानना है और मोक्ष का अर्थ उस भेद का ज्ञान है। कम से मोक्ष नहीं मिल सकता। अच्छे, बुरे या उदासीन सभी कर्म गुणों के कारण हैं और

१ दुःखमयानिद्यातश्च जिज्ञासा तदवयवात्तत्वे हेतौ ॥

—सांख्यकारिका ।

बन्धन उत्पन्न करते हैं। सुख कर्म स्वर्ग को ले जाते हैं और अधुन कर्मों से बरक मिलता है। परन्तु सांसारिक जीवन के समान स्वर्ग और नरक भी दुःखमय है। ज्ञान ही मोक्ष की ओर ले जा सकता है क्योंकि बन्धन मज्जन के कारण है और मज्जन केवल ज्ञान से ही दूर किया जा सकता है। प्रकृति और पुरुष का भेद करने से यह ज्ञान प्राप्त होता है। कर्म और फल धर्म और अधर्म सुख और दुःख सभी अनात्मा में होते हैं। 'मैं अनात्मा नहीं हूँ' 'मेरा कुछ नहीं है' और 'अहंकार असद् है' इस ज्ञान पर नवत मग्न करने से यह कुछ विपर्यय हीन तथा निरपेक्ष हो जाता है और मोक्ष की ओर ले जाता है।^१

मात्स्य जीवामुक्ति और विदेह-मुक्ति दोनों को मानता है। तत्त्व ज्ञान होते ही जीव उत्क्रान्त मुक्त हो जाता है। बाह्य शरीर कर्मों के कारण उसे और कुछ समय सरीर धारण करना पड़े। जैसे कुम्हार के चाक (चक्र) पर से हाथ हटा देने पर भी वह पिछली गति के कारण कुछ समय तक घूमता रहता है। उसी प्रकार मोक्ष प्राप्त होने के पश्चात् भी पूर्व कर्मों की वृत्ति के कारण सरीर कुछ काल तक धारण रहता है। क्योंकि मुक्त पुरुष सरीर रहने हुए भी सरीर से कोई सम्बन्ध नहीं अनुभव करता। जब कोई नवीन कर्म एकत्रित नहीं होने क्योंकि कर्मों की उत्पत्ति समाप्त हो जाती है। अन्तिम और पूर्ण मोक्ष जिसमें सरीर प्राप्ति का भी बन्धन न रहे वायु ब्रह्म के पश्चात् ही प्राप्त होता है। यह विदेह-मुक्ति है। इस अवस्था में स्थूल सूक्ष्म सभी शरीरों से सम्बन्ध छानकर पूर्ण ईश्वरत्व प्राप्त हो जाता है। विज्ञान-निष्ठ के अनुसार विदेह-मुक्ति ही एकमात्र मुक्ति है क्योंकि जब तक अत्मा सरीर में रहता है तब तक उसका शारीरिक और मानसिक चिन्ता से पूर्ण सम्बन्ध विच्छेद नहीं होता। मोक्ष के अनुसार मोक्ष की अवस्था आनन्दमय है।

- १ सर्वेषु पद्मसुखं यत्प्राप्तवत्ताद् महात्मनोऽयम् ।
ज्ञानेन चाप्यर्थो विचर्यमाविष्यते कथम् ॥

—सांख्य कारिका ४४ ।

- २ एवं तत्त्वान्प्राप्य नास्ति, यं मे नाशक्त्यपरिच्छेदम् ।
अधिकर्षणाद् निरुद्धं केवलमुत्पन्नते ज्ञानम् ॥

—सांख्य कारिका ६४ ।

- ३ सम्पृक्तमस्मिन्नाहं सर्वावीनामकारणमासीत् ।
तिष्ठति ह्यकारणज्ञाद् अकलमिहाद् वृत्तशरीरः ॥

—सांख्य कारिका ६७ ।

सासारिक जीवन दुखों से परिपूर्ण है। य दुख माधारणतः तीन प्रकार के हैं।

(१) आध्यात्मिक—शारीरिक, मानसिक कारणों से

त्रिविध दुख होता है। इसमें सभी प्रकार के शारीरिक तथा मानसिक कष्ट सम्मिलित हैं। राग, क्रोध, मताप और भूख आदि

आध्यात्मिक दुख हैं। (२) आधिभौतिक—मनुष्य, पशु, पक्षी, कीट इत्यादि प्राकृतिक कारणों से होते हैं। यह बाह्य भौतिक पदार्थ में उत्पन्न होता है।

(३) आधिदैविक—बाह्य अलौकिक कारण से उत्पन्न होता है जैसे नक्षत्र, तत्व, भूत, प्रेतादि। जहां गुण है वहां दुःख है। मनुष्यों का अन्त भी दुःखों में होता है। स्वर्ग का जीवन तक गुणों के आधीन है। मनुष्य का लक्ष्य इन तीन प्रकार के दुखों से छटकारा पाना है।^१ मोक्ष का अर्थ समस्त दुखों में छटकारा पाना है। यही अपवर्ग अथवा पुरुषार्थ है।

दुखों से मुक्ति का एक मात्र उपाय तत्त्वज्ञान है। दुख का कारण अज्ञान है।

मुक्ति का
उपाय

अज्ञान का अर्थ है अपने यथार्थ स्वरूप से अनभिज्ञता। आत्मा का यथार्थ स्वरूप न जानने के कारण जीव अपने का बुद्धि, मन अथवा अहंकार मानकर उनके सुख-दुख से प्रभावित होता है और क्योंकि ये सब गुणों के आधीन हैं अतः दुख अवश्यम्भावी है। जब जीव अपने यथार्थ स्वरूप आत्मा या पुरुष का ज्ञान जाता है तब मन और अहंकार आदि के दुखों का उसपर प्रभाव नहीं पड़ता। इस प्रकार प्रकृति और पुरुष के भेद का ज्ञान ही वास्तविक मोक्ष का आधार है।

पुरुष मुक्त और शुद्ध चैतन्य है। वह निष्क्रिय, तटस्थ और गुणातीत है। वह देशकाल, धर्म, अधर्म, बन्धन और मोक्ष से परे है। उसका

पुरुष का
स्वरूप

प्रतिबिम्ब बुद्धि में पड़ता है। इस प्रतिबिम्ब की अथवा बुद्धि, अहंकार या मन को अपना स्वरूप समझना ही जीव के बन्धन का कारण है। समस्त क्रियाएँ, सुख, दुख, परिश्रम तथा भाव आदि मन युक्त शरीर के विकार हैं। आत्मा समस्त शारीरिक और मानसिक दुखों से परे है। उपरोक्त त्रिविध दुःखों से वह अलिप्त है। पुरुष नहीं बंधता, अहंकार ही बन्धता है। अपने वास्तविक स्वरूप का साक्षात्कार करने से जीव मुक्त हो जाता है। वास्तविक स्वरूप अथवा आत्मा या पुरुष के रूप में वह सदैव ही मुक्त है। अतः बन्धन का अर्थ आत्मा और अनात्मा के भेद को न जानना है और मोक्ष का अर्थ उस भेद का ज्ञान है। कम से मोक्ष नहीं मिल सकता। अच्छे, बुरे या उदासीन सभी कर्म गुणों के कारण हैं और

१ दुःखमयारिष्टातश्च जिज्ञासा तदवयवात्मके हेतोः ॥

—सांख्य कारिका ।

मानना आवश्यक है जिसके सामिध्य माय से प्रकृति की क्रिया सक्ति प्रवर्धित हो
बाद जैसे ब्रम्हक के समीप लोहे में गति जायाती है । ईश्वर अपने में पूर्ण और
नित्य शास्त्री है । विज्ञान विभू का कहना है कि बुद्धि तथा साक्ष्य दोनों से ही
ऐसे ईश्वर की सिद्धि होती है । परन्तु साक्ष्य की यह ईश्वरवादी व्याख्या अधिक
प्रचलित नहीं है ।

अधिकार साध्यकार साक्ष्य को निरीश्वर ही मानते हैं । सनातन साक्ष्य को
मानने वालों ने ईश्वर के अस्तित्व के विरुद्ध निम्नलिखित
निरीश्वर साक्ष्य सुलभित हैं । (१) उत्तर कार्य ब्रूतना है अत उत्तरका
बाहि कारण भी अवश्य होना चाहिये । परन्तु वह कारण

ईश्वर नहीं हो सकता क्योंकि ईश्वर नित्य तथा निर्गुण (अपरिणामी) पर
मारमा ॥ और जो स्वयं अपरिणामी है वह किसी वस्तु का निमित्त कारण
अर्थात् क्रिया का प्रवर्तक कैसे हो सकता है । प्रकृति नित्य होकर भी परिणामी
है । अतः वही वस्तु का बाहि कारण है । (२) यहाँ पर यह आरोप उठाना
या सकता है कि प्रकृति बड़ है अतः उसकी वृत्ति को निकपित और नियमित
करने के लिये एक वेगल सत्ता की आवश्यकता है । यह कार्य जीवात्माओं ॥
नहीं हो सकता क्योंकि उनका ज्ञान सीमित है । अतः प्रकृति का संचालन करने
के लिये एक अनन्त बुद्धिबुल्ल वेगल सत्ता की आवश्यकता है । साक्ष्य इस तर्क
को नहीं मानता । अर्थात् ईश्वर प्रकृति की संचालन की क्रिया कैसे कर सकता
है ? ईश्वर को प्रकृति का निवासक मानने में अनेक कठिनाइयाँ हैं । सृष्टि के
संचालन में उसका लक्ष्य क्या होगा ? वह पूर्ण है अतः सृष्टि रचना में उसका
अपना अक्षुब्ध मनोरम रहना असम्भव है । वह प्रयोजन जीवों की उत्पत्ति
भी नहीं हो सकता क्योंकि एक तो अपने किसी स्वार्थ के बिना कोई व्यक्ति
दूसरे के हित के लिये उत्पन्न नहीं होता दूसरे उत्तर में इसने पाप और कष्ट
विचार पड़ते हैं कि सृष्टि की रचना जीवों के हित साधनार्थ नहीं प्रतीत होती ।
(३) ईश्वर में विवास करने में जीवों की स्वतन्त्रता और अमरत्व लक्षित हो
जाते हैं । यदि जीव ईश्वर का अतः ही तो उसमें ईश्वरीय सक्ति होनी चाहिये ।
यह बात देखने में नहीं आती । दूसरे यदि जीव ईश्वर की सृष्टि है तो वे नश्वर हैं

इन प्रमाणों के आधार पर वे लोग यह मानते हैं कि ईश्वर नहीं है और
प्रकृति ही पुरुष के कल्याण के लिये वस्तु की सृष्टि करती है । कुछ विद्वानों
के अनुसार मूल साक्ष्य सेत्वर (Theistic) या परन्तु ब्रह्मवादी और और
मनो के प्रभाव से बाद में साक्ष्य निरीश्वरवादी (Atheistic) हो गया ।

प्रमाण विचार

साक्ष्य का प्रमाण विचार उनके द्वैतवादी लक्ष्य विचार पर आधारित है इसीलिये

साख्य के अनुसार सुख आर दुःख दोनों पापक्ष और अविच्छेद्य है। अत मोक्ष की अवस्था में आनन्द नहीं होता। वह सुख दुःख दोनों में परे है। माध सभी गुणों से परे है।

साख्य बन्धन और मोक्ष दोनों को ही व्यावहारिक मानता है। पुरुष बन्धन में नहीं पड़ता। प्रकृति की विवृति अहंकार ही बन्धन में बन्धन और मोक्ष पड़ना है और उसी का मोक्ष हाता है। पुरुष बन्धन तथा दोनों ही मोक्ष दोनों से परे है। यदि पुरुष वास्तव में बन्धन में व्यावहारिक है पड़ता तो वह सौ जन्म में भी मुक्त नहीं हो सकता था क्योंकि वास्तविक बन्धन को कभी भी नष्ट नहीं किया जा सकता। प्रकृति ही बन्धनी और वही मुक्त होती है। ईश्वर कृष्ण ने स्पष्ट कहा है, अत पुरुष वास्तव में न तो बन्धता है और न मुक्त होता है तथा न उसका पुनर्जन्म होता है। बन्धन, मोक्ष और पुनर्जन्म विविध रूपों में प्रकृति के ही व्यापार हैं।^१ प्रकृति स्वयं को अपने सान रूपों से बाँधती है।^२ प्रकृति से सूक्ष्म और उत्तम कुछ नहीं है। वह इतनी सुकुमार है कि जब पुरुष उसे एक बार उसके यथाय रूप में देख लेता है तब वह उसके सन्मुख पुन नहीं उपस्थित होती।^३ जैसे दशको का मनोरजन करने के पश्चात् नतकी रगमच से हट जाती है उसी प्रकार स्वयं को पुरुष के सन्मुख प्रदर्शित करने के पश्चात् प्रकृति उसके सामने से हट जाती है।^४

ईश्वर

साख्य मत के कुछ टीकाकार ईश्वरवादी हैं। इसमें विज्ञानभिक्षु मुख्य हैं। कुछ आधुनिक साख्य मतानुयायी भी साख्य को ईश्वर मानते हैं। इन लोगों का कहना है कि यद्यपि ईश्वर को सृष्टि क्रिया के रूप में नहीं माना जा सकता तथापि ऐसा ईश्वर

१ तस्मान्नबध्यतेऽज्ञा न मच्यते नापि ससरति कश्चित् ।
ससरति बध्यतेमुच्यते च नानाश्रया प्रकृति ॥

—साख्य कारिका ६२ ।

२ रूपं सप्ताभिरेव तु बध्नात्पात्मानमात्मना प्रकृति ।

—साख्य कारिका ६३ ।

६ प्रकृते सुकुमारतर न किञ्चिदस्तीति मे मतिर्भवति ।
या वृष्टाऽस्मीति पुनर्न दर्शनमुयंति पुरुषस्य ॥

—साख्य कारिका ६१ ।

४ रगस्य दर्शयित्वा निवर्तते नतकी यथा नृत्यात् ।
पुरुषस्य तथाऽऽत्मान प्रकाश्य विनिवर्तते प्रकृति ॥

—साख्य कारिका ५९ ।

मानना आवश्यक है जिसके सामिध्य मात्र से प्रकृति की क्रिया शक्ति प्रवर्तित हो
 बाह्य चीसे जन्मक के समीप लोहे में बलि आकाशी है। ईश्वर अपने में पूर्ण और
 नित्य छाती है। विज्ञान भिक्षु का कहना है कि युक्ति तथा धारण दोनों से ही
 ऐसे ईश्वर की सिद्धि होती है। परन्तु साक्ष्य की वह ईश्वरवादी व्याख्या अधिक
 प्रवर्तित नहीं है।

अधिकतर आध्यकार साक्ष्य को निरीश्वर ही मानते हैं। समाप्त साक्ष्य को
 मानने वालों में ईश्वर के अस्तित्व के विरुद्ध निम्नलिखित
 निरीश्वर साक्ष्य युक्तियाँ दी हैं। (१) संसार कार्य का जन्म है अतः उसका

कारि कारण भी अवश्य होना चाहिये। परन्तु वह कारण
 ईश्वर नहीं है। हाँ सकता क्योंकि ईश्वर नित्य तथा निर्दिष्ट (अपरिणामी) पर
 मारमा है और जो स्वयं अपरिणामी है वह किसी वस्तु का निमित्त कारण
 अर्थात् क्रिया का प्रवर्तक कैसे हो सकता है। प्रकृति नित्य होकर भी परिणामी
 है। अतः वही अणु का कारि कारण है। (२) वहाँ पर वह आक्षेप उठाया
 जा सकता है कि प्रकृति यह है अतः उसकी गति को निरूपित और नियमित
 करने के लिये एक केवल सत्ता की आवश्यकता है। वह कार्य बीवारमानों से
 नहीं हो सकता क्योंकि उनका ज्ञान सीमित है। अतः प्रकृति का संचालन करने
 के लिये एक अनन्त बुद्धियुक्त केतन सत्ता की आवश्यकता है। साक्ष्य इस बात
 को नहीं मानता। अर्थात् ईश्वर प्रकृति की संचालन की क्रिया कैसे कर सकता
 है? ईश्वर को प्रकृति का नियामक मानने में अनेक कठिनाइयाँ हैं। सृष्टि के
 संचालन में उसका लक्ष्य क्या होगा? वह पूर्ण है अतः सृष्टि रचना में उनका
 अपना अवृत्त मनोरथ रहना असम्भव है। यह प्रयोग बीबो की उद्देश्यपूर्ण
 भी नहीं हो सकता क्योंकि एक तो अपने निजी स्वार्थ के बिना कोई व्यक्ति
 दूसरे के हित के लिये तप्य नहीं हुआ दूसरे लक्ष्य में अपने पाप और कष्ट
 दिखाई पड़ते हैं कि सृष्टि की रचना बीबो के हित साधनार्थ नहीं प्रवीत होती।
 (३) ईश्वर में विश्वास करने में बीबो की स्वतन्त्रता और अवरण लक्षित हो
 जाते हैं। यदि बीब ईश्वर का अस्त है तो उसमें ईश्वरीय शक्ति होनी चाहिये।
 वह बात बोलने में नहीं आती। दूसरे यदि बीब ईश्वर की सृष्टि है तो वे तत्पर हैं

इन प्रमाणों के आधार पर वे लोग यह मानते हैं कि ईश्वर नहीं है और
 प्रकृति ही पुरुष के कल्याण के लिये अणु की सृष्टि करती है। कुछ विद्वानों
 के अनुसार मूल साक्ष्य ईश्वर (Theist) का परन्तु जटिलता और और बीब
 मनो के प्रभाव से बाह्य में साक्ष्य निरीश्वरवादी (Atheistic) हो गया।

प्रमाण विचार

साक्ष्य का प्रमाण विचार उनके ईश्वरवादी तत्त्व विचार पर आधारित है इन्हीं बिन्दु

यहाँ पर तत्त्वविचार के पश्चात् प्रमाणविचार का उल्लेख

प्रमा और किया गया है। 'प्रमा' का अर्थ किसी विषय का उसकी उत्पत्ति निश्चित ज्ञान (अर्थ परिच्छिन्ति) है। आत्मा का चैतन्य बुद्धि में प्रतिबिम्बित होने पर ज्ञान का उदय होता है।

बुद्धि जड़ है। चैतन्य आत्मा का धर्म है। परन्तु आत्मा को विषयों के ज्ञान के लिये बुद्धि, मन और इन्द्रियों का महारा लेना पड़ता है। इसी कारण आत्मा के सव्यापी होने पर भी हमें सर्वदा समस्त विषयों का ज्ञान नहीं रहना। इन्द्रिया और मन के व्यापार में विषयों का आकार बुद्धि पर अंकित हो जाता है। बुद्धि पर जब आत्मा के चैतन्य का प्रकाश पड़ता है तब उन विषयों का ज्ञान होता है।

ज्ञान की उत्पत्ति तीन वस्तुओं पर निर्भर है—(१) प्रमाता—अर्थात् जानने वाला पुरुष। शुद्ध चेतन पुरुष ही प्रमाता होता है। (२) प्रमेय—अर्थात् वह विषय जो जाना जाता है। प्रमाण के द्वारा पुरुष को जिस विषय का ज्ञान होता है वह प्रमेय कहलाता है। (३) प्रमाण—अर्थात् वह साधन जिसके द्वारा पुरुष को विषय का ज्ञान होता है, यह साधन बुद्धि की वृत्ति है। बुद्धि में आत्मा का प्रकाश पड़ने से ज्ञान होता है।

सांख्य के अनुसार प्रमाण तीन है—प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द। उपमान, अर्थात् पति और अनुपलब्धि का इन्हीं प्रमाणा में सम्मिलित किया गया है।

त्रिविध प्रमाण

प्रत्यक्ष इन्द्रिय और विषय के संयोग से हुआ साक्षात् ज्ञान है। जब कोई विषय हमारे नेत्र के संयोग में आता है तब उससे नेत्र पर विशेष प्रकार का प्रभाव पड़ता है। जिसका मन द्वारा विवर्लेपण और सश्लेषण होता है। इन्द्रिय और मन के व्यापार से बुद्धि पर प्रभाव पड़ता है और वह विषय का आकार ग्रहण कर लेती है। परन्तु इसपर भी बुद्धि को जड़ होने के कारण उस विषय का ज्ञान नहीं होता। परन्तु सत्त्व गुण की अधिकता होने के कारण वह दृष्टि की तरह पुरुष के चैतन्य को प्रतिबिम्बित करती है। इससे बुद्धि की अचेतन वृत्ति प्रकाशित होकर प्रत्यक्ष ज्ञान के रूप में पारणित हो जाती है। यह मत वाचस्पति मिश्र ने उपस्थित किया है।

विज्ञान भिक्षु का मत वाचस्पति मिश्र के मत से भिन्न है। उनके अनुसार जब कोई विषय इन्द्रिय के सम्पर्क में आता है तब बुद्धि विषय का आकार ग्रहण कर लेती है। बुद्धि में सत्त्वगुण की अधिकता के कारण जब उस पर आत्मा का प्रतिबिम्ब पड़ता है तब उसमें भी चैतन्य का आभास आ जाता है। अथ यह विषय के आकार के प्रकाशित बुद्धि आत्मा में प्रतिबिम्बित होती है।

इस प्रकार बुद्धि की विषय के आकार की वृत्ति के द्वारा आत्मा को विषय का प्रत्यक्ष होता है। वाक्यस्मृति विषय के मत में बुद्धि में आत्मा प्रतिबिम्बित होता है परन्तु आत्मा में बुद्धि नहीं प्रतिबिम्बित होती। विज्ञान विषय के मतानुसार दोनों का प्रतिबिम्ब एक दूसरे पर पड़ता है। योग ध्यान की वेदव्यास की टीका में भी इसी मत को माना गया है। आत्मा में सुखदुःखादि अनुभव होने के कारण विज्ञान विषय उसमें बुद्धि का प्रतिबिम्ब होना मानते हैं। बुद्धि के प्रतिबिम्ब से ही आत्मा में सुख दुःख आदि का अनुभव होता है। अथवा बुद्धि चैतन्य स्वरूप आत्मा निर्विकार है।

वाक्य में प्रत्यक्ष भी दो प्रकार के माने हैं—निर्विकल्प और उर्विकल्प। (१) इन्द्रिय के

प्रत्यक्ष के
वेद

साथ विषय का संबोध होने के क्षण में जो विषय का आलोचन होता है उसे निर्विकल्प प्रत्यक्ष कहते हैं। यह मानसिक विस्लेषण चरमेपन से पूर्व की अवस्था है। इसमें विषय की प्रकारता का ज्ञान नहीं होता। उसकी प्रतीति मात्र होती है। यह अनुभव अनिर्वचनीय है। चिन्तु जबका मुक्त व्यक्ति के समान ही निर्विकल्प प्रत्यक्ष करने वाला भी अपना अनुभव उसी द्वारा नहीं समझ सकता।

(२) उर्विकल्प प्रत्यक्ष में विषय का मन के द्वारा विस्लेषण चरमेपन और रूप निर्धारण होता है। इसमें इस प्रकार की विवेचना होती है कि 'यह विषय इस प्रकार का है' 'इसमें अमुक गुण है' 'इसका अमुक विषय से यह सम्बन्ध है' इत्यादि। उर्विकल्प प्रत्यक्ष उद्देश्य-विषय कुल वाक्य द्वारा प्रकट किया जाता है जैसे 'यह लाल फूल है' इत्यादि।

म्बाद में अनुमान के प्रकार—जब की ही बोझ बहुत दूर-दूर करके साध्य में माना है। अनुमान के दो वेद हैं—बीत और अबीत।

अनुमान और
उसके वेद

(१) बीत वह अनुमान है जो व्यापक विधि-वाक्य (Universal Affirmative Proposition) पर अवि सम्मित है। इसके दो वेद हैं—पूर्ववत् और सामान्यतो दृष्ट।

(अ) पूर्ववत् अनुमान वस्तुओं के बीच दिखावाई पड़ने वाली व्यापक सम्बन्ध पर आधारित है। उदाहरण के लिये हम बीजा देखकर आम का अनुमान करते हैं क्योंकि बीज और आम में निम्न माहुर्य का सम्बन्ध माना जाता है। (ब) जहाँ निश्च और साध्य के साथ व्यापक सम्बन्ध न होकर निश्च का साध्य उन वस्तुओं में हो जिनका साध्य के साथ नियत सम्बन्ध है वहाँ सामान्यतो दृष्ट अनुमान होता है। उदाहरण के लिये इन्द्रिय के ज्ञान में हम उसे प्रत्यक्ष द्वारा नहीं जानते क्योंकि वह अबीत है। इन्द्रिय का ज्ञान हमें इस प्रकार के अनुमान द्वारा होता है। 'उनी कार्य किसी न किसी साधन से सम्पादित होते हैं' जैसे पेड़ काटने के लिए कुल्हाड़ी की आवश्यकता पड़ती है। रूप का गुण का अनुभव भी एक कार्य

है अतः उसके लिये भी साधन या करण (इन्द्रिय) होना चाहिये।" यहाँ पर इन्द्रियो का अस्तित्व का अनुमान इसलिये किया जाता है कि प्रत्यक्ष ज्ञान एक क्रिया है और प्रत्येक क्रिया के लिये साधन की आवश्यकता होती है।

(२) अतीत वह अनुमान है जो कि व्यापकनिषेध वाक्य (Universal Negative Proposition) पर अवलम्बित रहता है। कुछ नैयायिकों ने इसे शेषवत् या परिशेष अनुमान भी कहा है। इस अनुमान में जब समस्त विकल्पो को छाँटते छाँटते अन्त में एक ही शेष रह जाता है तब वही सत्य प्रमाणित होता है। उदाहरण के लिये "शब्द द्रव्य, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय या अभाव नहीं हो सकता, अतः शब्द गुण है।" न्याय के समान सांख्य दर्शन में पचावयव वाक्य को अनुमान का सबसे प्रमाणिक रूप मानते हैं।

विश्वस्त वाक्य अथवा आप्तवचन शब्द प्रमाण है। जो बात प्रत्यक्ष अथवा अनुमान से नहीं सिद्ध होती वह शब्द से सिद्ध हो जाती है। वाक्य शब्द और उसके भेद का अर्थ शब्दों का एक विशेष क्रम से विन्यास है। अतः वाक्य का बोध होने के लिये शब्द का बोध ही आवश्यक है। शब्द किसी वस्तु का वाचक होता है। अतः विषय ही शब्द का अर्थ है। शब्द वह सकेत है जो किसी वस्तु के लिये प्रयुक्त होता है। शब्द के दो भेद हैं—लौकिक और वैदिक। (१) लौकिक शब्द साधारण विश्वास-पात्र व्यक्तियों के आप्तवचन को कहते हैं। सांख्य के अनुसार यह स्वतन्त्र प्रमाण नहीं है क्योंकि यह प्रत्यक्ष और अनुमान पर आश्रित है। (२) अतः श्रुति या वैदिक शब्द ही वास्तविक शब्द प्रमाण है। इनसे हमें उन अगोचर विषयों का ज्ञान होता है जो प्रत्यक्ष अथवा अनुमान से नहीं जाने जा सकते। वेद अपौरुषेय है। अतः उनमें लौकिक वाक्यों के से दोष और श्रुटियाँ भी नहीं हैं। वैदिक वाक्य अभ्रान्त और स्वतन्त्र प्रमाण हैं। वे दृष्टा ऋषियों की साक्षात् अनुभूतियाँ (Intuitions) हैं। यह अनुभव व्यक्तिगत न होने के कारण सार्वदेशीय और सार्वकालिक सत्य हैं। इस प्रकार वेद अपौरुषेय हैं। परन्तु सांख्य वेदों को नित्य नहीं मानता क्योंकि वे दृष्टा ऋषियों के दिव्य अनुभवों से उत्पन्न होते हैं और सनातन पठन पाठन की परम्परा से सुरक्षित रहते हैं।

सांख्य दर्शन की आलोचना

(१) सांख्य के विकासवाद में विभिन्न विकृतियों के क्रम का कोई युक्तपूर्ण आधार नहीं है। तार्किक दृष्टि से अथवा तात्त्विक दृष्टि से प्रकृति में इस क्रम में विकृतियों का आविर्भाव आवश्यक नहीं प्रतीत होता। इसी बात को समझ कर विश्वनाथ भिक्षु ने कहा है कि शास्त्र ही इस सृष्टि क्रम का एकमात्र प्रमाण है। परन्तु

इसका अर्थ यह मान लेना है कि भुक्ति से वह मुक्ति कम नहीं सिद्ध हो सकता ।

(२) डा. राधाकृष्णन के अनुसार सांख्य ने अपने मनोवैज्ञानिक तथ्यों को व्याख्यात्मक तत्त्व विचार से मिला दिया है । उसने अपनी भाष्यताओं के साथ उपनिषदों से उधार ली हुई विचारधारा को मिला दिया है । अतः सांख्य का विकासवाद समीचीन और भुक्ति पूर्ण नहीं है ।

(१) सांख्य ने मोक्ष को समझाने के लिये 'बहु भुक्ति भी है कि प्रकृति पुरुष को जान हो जाने पर फिर उसके भिन्न नहीं जाती । प्रवृत्तपाद ने इस पर बहु आक्षेप किया है कि अचेतन प्रकृति यह कैसे जान सकती है कि पुरुष ने सत्य को जान लिया है अथवा नहीं ? दूसरे वह प्रकृति स्वभाव से ही पतिषील है तब वह मोक्ष की अवस्था में बान्ध कैसे हो सकती है ? फिर यदि सांख्य के अनुसार वस्तुओं का नाम नहीं बल्कि अनुद्भव या विरोधाभास ही होता है तो अज्ञान बाध का नाश कैसे हो सकता है ? मुक्त पुरुष को अज्ञान के आदिर्भाव का सर्वत्र उत्पत्त रहेगा ।

(२) सांख्य ने मोक्ष की विविध धृवों से झूठकारे के रूप में निवेद्यात्मक (Nogadire) ही कल्पना की है । उसके अनुसार आनन्द सत्य मुक्त का परिणाम है इसलिये मोक्ष में उसका कोई स्थान नहीं । परन्तु यहाँ पर सांख्य सांख्यिक आनन्द (Happiness) को भूत से भुक्त (Pleasure) समझाता है । आनन्द तो भुक्त भुक्त दोनों से परे है । भुक्त से सम्बन्ध भुक्त का है आनन्द का नहीं । 'नाहम्' और नास्मि के रूप में मोक्ष हीनवान के निर्वाण वैसे भुक्त हो जाता है ।

(३) सांख्य का नित्य मुक्ति (Eternal Liberation) का सिद्धान्त सांख्य की अनेका वैशाल्य दर्शन में अधिक समीचीन मान पड़ता है । वैशाल्य के अनुसार आत्मा कर्ता और भोक्ता न होकर छाती मान है । कर्ता और भोक्ता होने पर आत्मा नित्य भुक्त कैसे हो सकता है ? दूसरे यदि प्रकृति पुरुष के वैशाल्य के लिये विकसित होती है तो फिर पुरुष नित्य भुक्त कैसे हुआ ? वास्तव में यदि पुरुष नित्य भुक्त है तो अमृत के विकास में उसका कोई अवरोधन नहीं हो सकता ।

(४) यदि जगत् की वास्तवता (Reality) और आत्मा के नित्य भुक्त स्वभाव को एक साथ मानना हो तो वास्तव में व्याख्यात्मक (Transcendental) और व्यावहारिक (Empirical) दो प्रकार के पुरुष मानने पड़ेंगे । सांख्य ने सांख्यिक जीव और भुक्त जीव के रूप में स्थान स्थान पर वदबद कर दी है । सांख्य ने आत्मा को भुक्त वैशाल्य ज्ञान का आधार, निर्वैशाल्य साक्षी अकर्ता स्ववर्तित अद्वैत और निरपेक्ष मानकर सच्ची व्याख्यात्मक दृष्टि का परिचय दिया है । परन्तु फिर भुक्त का अस्तित्व सिद्ध करने के लिये या प्रमाण देने लगे हैं वे व्याख्यात्मक आत्मा पर नहीं बल्कि व्यावहारिक मनोवैज्ञानिक जीव पर लागू होते हैं । व्याख्यात्मक पुरुष मोक्षता तथा अद्वैत कैसे ही नकला है ।

(२) डा० उमेश मिश्र के अनुसार सांख्य में जो पुरुष की अनेकता में सम्बन्धित श्लोक मिलता है वह बद्ध पुरुषों के विषय में है 'ज' पुरुष के विषय में नहीं। इसके साथ साथ मिश्र जो यह अनुमान करते हैं कि बद्ध और 'ज' पुरुष का अन्तर करने वाली सारथ्य भाविका लुप्त हो गई है। कारिका के नुप्त होने का पता तो उसके मिलने पर ही चल सकता है। तब तक यह तो मानना ही पड़ेगा कि सारथ्य ने 'ज' और बद्ध पुरुष में स्पष्ट अन्तर नहीं किया है। 'ज' अर्थात् आध्यात्मिक पुरुष जैसा कि मिश्र जो न ठीक ही कहा है, अनेक नहीं हो सकते, बद्ध पुरुष ही अनेक हो सकते हैं। पुरुष की अनेकता के प्रमाणों को असमीचीनता को अनुभव करके ही वाचस्पति, गोड पाद और विमान भिक्षु आदि भाष्यकारों ने एक ही पुरुष का अस्तित्व माना है।

(१) सांख्य ने प्रकृति को स्वतन्त्र और निरपेक्ष कहा है परन्तु सांख्य दर्शन के विवरण में प्रकृति की स्वतन्त्रता तथा निरपेक्षता नहीं रहती। वह त्रिगुणात्मक है अतः निस्त्रिगुण्य पुरुष उससे परे है। प्रकृति पुरुष पर आधारित है। पुरुष के प्रभाव के बिना वह जगत् की उत्पत्ति नहीं कर सकती चाहे वह प्रभाव सांनिध्य मात्र ही क्यों न हो। पुरुष के कार्य के लिये ही वह समस्त विकासादि करती है। जब पुरुष उसे जान लेता है तो वह उसके लिये अन्तर्धान हो जाती है। इस प्रकार की प्रकृति को तो अविद्या कहना अधिक उपयुक्त होगा। वह निरपेक्ष और स्वतन्त्र नहीं हो सकती।

(२) सांख्य ने प्रकृति को निर्वैयक्तिक (Impersonal) कहा है परन्तु उसे वैयक्तिक बतलाने वाले कितने ही वाक्य सांख्य दर्शन में जहाँ तहाँ बिखरे पड़े हैं। वह नर्तकी है। वह स्त्री है, गुणवती है, उदार है, तटस्थता से पुरुष की सेवा करने वाली है, परम निस्वार्थ है। वह अत्यन्त सुकुमार और सकोचशील है तथा पुरुष की दृष्टि को सहन नहीं कर सकती। वह इन्द्र धनुष के रंग की है और पुरुष को आकर्षित करने की चेष्टा करती है। इस प्रकार की प्रकृति में नारी का व्यक्तित्व शलकता है।

(१) प्रकृति और पुरुष के सम्बन्ध को लेकर जो विकास का प्रयोजन समझाने की चेष्टा की गई है वह नितान्त असफल है। प्रकृति स्वयं अचेतन और बुद्धिहीन है अतः उससे सृष्टि का प्रयोजन नहीं समझाया जा सकता। यदि प्रकृति अचेतन और अन्धी है तो विकास भी यत्रयत्र और अन्धा होना चाहिये और सकल्प की स्वतन्त्रता नहीं होनी चाहिये। यदि प्रकृति और उसकी विकृतियाँ पुरुष का प्रयोजनसिद्ध करती हैं तो वह अचेतन और स्वतन्त्र नहीं रह सकती।

बन्धी और मूर्ख प्रकृति से तो वह प्रयोजन व्यवस्था और सामान्यस्वतन्त्र बनत नहीं रहता हो सकता। अचेतन प्रकृति से कुछ धर्म को जैसे समझाया जा सकता है ? सांख्य ने वह समझाने की गितने भी उपाहरण दिये हैं उनमें से कोई भी समीचीन नहीं है। वह कहता कि जैसे बछड़े के लिये घास के स्तनों से अचेतन रूप में दूध बहता है उसी प्रकार प्रकृति पुरुषके मोक्ष के लिये अचेतन रूप से कार्य करती है समीचीन उपाहरण नहीं है क्योंकि दूध एक जीवित गी के स्तनों से बहता है और वह भी मातृत्व प्रेम के कारण। इसी प्रकार प्रकृति की प्रकृति बाध में दूध बनने से भी नहीं समझाई जा सकती क्योंकि दूध बाध के गी द्वारा बाधे जाने पर ही बनता है। यदि बाध छाई ही न जाय अथवा उसे बीज जाय तो दूध नहीं बन सकता। इसी प्रकार बन्धे और बंधुओं का उपाहरण भी अनुपयुक्त है क्योंकि वे दोनों ही चेतन तथा किया जीव हैं और इसी कारण एक सामान्य योजना बना सकते हैं। अचेतन प्रकृति और निष्क्रिय पुरुष विभक्त कोई कार्य नहीं कर सकते। लोहे और लुम्बक का उपाहरण भी ठीक नहीं है क्योंकि पुरुष की साक्षिभ्यता सर्वत्र रहने के कारण कभी प्रत्यक्ष ही न होया और तब मोक्ष भी न होगा। प्रकृति की साम्यावस्था भी असंभव हो जायेगी क्योंकि पुरुष की उपस्थिति से कभी सतुल्य नहीं रह पायेगा। फिर वह कहा गया है कि प्रकृति किया करती है और पुरुष भोगता है। इससे कर्म के सिद्धान्त का विरोध होता है। जब प्रकृति कर्म करती है तो पुरुष इसका फल क्यों लोये ? कर्म के सिद्धान्त के अनुसार तो प्रकृति को ही उसका फल भागना चाहिये।

(२) यदि पुरुष और प्रकृति निरपेक्ष और स्वतन्त्र है तो वे कभी भी छर्त्त में नहीं जा सकते और इस प्रकार विकास असंभव है। वैसे कि डॉक्टरार्थ ने कहा है कि पुरुष के उपासीन और प्रकृति के अचेतन होने पर कोई भी तीसरा तत्व उनमें समीक नहीं कर सकता। न समीक न संयोगवाच और न साक्षिभ्य मान के ही विकास हो सकता है।

(३) यदि प्रकृति और पुरुष के सम्बन्ध का प्रयोजन मोक्ष कहा जाय तो यह असंभव है क्योंकि उस अवस्था में प्रलय के पश्चात् सृष्टि नहीं होगी और फिर पुरुष तो स्वभाव से ही सुप्त है। यह प्रयोजन योग भी नहीं हो सकता क्योंकि उस अवस्था में प्रलय की आवश्यकता नहीं रहती। वह प्रयोजन मोक्ष और मोक्ष दोनों भी नहीं हो सकता क्योंकि वह असंभव है। और यदि न मोक्ष ही प्रयोजन है और न योग तब फिर प्रयोजन क्या है। वास्तव में सांख्य दर्शन प्रकृति और पुरुष के सम्बन्ध के प्रयोजन को विस्तृत नहीं समझा पाया है।

(४) सांख्य दर्शन का सबसे बड़ा दोष ईश को परम तत्व मानकर प्रकृति और पुरुष को एक दूधरे से विस्तृत विन्न और स्वतन्त्र मानना है। प्रकृति

और पुरुष दोनों ही यथार्थ जगत के अनुभव में परे अमूर्त तत्त्व बन कर रह गये हैं। वास्तव में सांख्य का द्वैतवाद अद्वैत की पृष्ठ भूमि को लेकर ही ममीचीन बन सकता है। डा० राधाकृष्णन के शब्दों में जब सांख्य तत्त्व के प्रवाह का जड़ की यात्रिकता और आत्मा की स्वतन्त्रता के दो भक्तों में विभाजित कर देता है तो यह ध्यान देने की बात है कि ये तत्त्व ऐतिहासिक नहीं बल्कि केवल प्रत्यय जन्य (Conceptual) हैं। वास्तव में विचार के क्षेत्र में विषयी और विषय, जड़ और चेतन, प्रकृति और पुरुष को अलग करना पड़ता है। परन्तु इससे यह नहीं भूल जाना चाहिये कि आखिरकार विषयी और विषय सापेक्ष हैं निरपेक्ष और स्वतन्त्र नहीं। जड़ और चेतन प्रकृति और पुरुष एक ही परम तत्त्व के दो रूप हैं। प्रारम्भ में सृष्टि की वस्तुओं का विश्लेषण करके ही सांख्य के दार्शनिक इन दो तत्वों पर पहुँचे परन्तु बाद में वे यह भूल गये कि यह विश्लेषण केवल विचार की सुविधा के लिये है, मूर्त जगत में परम तत्त्व एक ही है। प्रो० हिरियाणा के शब्दों में, “प्रकृति और पुरुष दोनों ही सामान्य वस्तुओं के स्वभाव का विश्लेषण करके पहुँचे गये हैं, उनमें केवल यह अन्तर है कि जब एक वस्तुओं से उनके आदि श्रोत अथवा प्रथम कारण की ओर जाने का परिणाम है, तो दूसरा उनसे उनके लक्ष्य अथवा अन्तिम कारण (Final Cause) की ओर जाने का परिणाम है।” इस प्रकार प्रकृति और पुरुष एक ही तत्त्व के दो पक्ष अथवा रूप हैं। दशन में द्वैतवाद को परम सत्य नहीं माना जा सकता। इसी गलती के कारण सांख्य के दर्शन में पग पग पर अस्त व्यस्तता है। यदि एक बार दो वस्तुओं को पारमार्थिक दृष्टि कोण से पृथक् मान लिया जाय तो कितना भी प्रयास करने पर उनमें सम्बन्ध नहीं स्थापित किया जा सकता है। इस विषय में सांख्य के सभी प्रयास असफल ही होते हैं। द्वैत को व्यावहारिक अथवा प्रत्यय मात्र मानकर उसे परम अद्वैत पर स्थापित करने से सांख्य दर्शन के दोष दूर किये जा सकते हैं।

दशम अध्याय योग दर्शन

मनस्स क मन्स विचार वा व्यावहारिक ज्ञान प्राप्त होना है। मानस और मान दोनों ही यह मानते हैं कि विवेक ज्ञान में ही योग प्राप्त करना मानस और मानस है। वास्तव में ज्ञान के निम्न तार्किक और मानसिक वा लक्षण कृतिवा वा दान कर-क वरग घरीर इन्द्रिय मन बुद्धि और महार वा विवेक प्राप्त करने के लिये योग ज्ञान वा स्वरूप परचाया ज्ञान। इनमें यह ज्ञान हुआ कि ज्ञानवा घरीर मन इन्द्रिय बुद्धि और महार ज्ञान मन्स परे है। यह देखवान में परे मन्स मानस वाप राग दुःख मृदु में भी परे है। ऐसी अनुभव ज्ञान ज्ञान है। मानस दर्शन विवेक ज्ञान पर ज्ञान और ज्ञान है और उनके निम्न अध्ययन मनस और निरूपणन वा भी निरूपण करता है। वाप ज्ञानज्ञान के लक्षण वा व्यावहारिक (Practical) मान बनाना है। वाप यह बनाना है कि ज्ञान ज्ञान के निम्न विन उपायों वा अवधारण विद्या ज्ञान।

मानस न बनाना हुआ नीलो प्रभाव ज्ञान अनुमान और वाप का वाप भी मानना है। योग दर्शन में मानस के लक्षण लक्षण को भी माना गया है किन्तु उनमें एक और जोड़ दिया गया है वह है ईश्वर। ज्ञान मानस में परचाया योग में अध्ययन में मुक्तन व्यावहारिक ज्ञान और ईश्वर वा अध्ययन करना आवश्यक है। व्यावहारिक ज्ञान को मानने के निम्न योग की मनोवैज्ञानिक बुद्धिमान वा मानवावक होना।

योग का मनोविज्ञान

योग के मनोविज्ञान में ज्ञान ज्ञान मन्सपूर्ण वाप विद्या है। विद्या ज्ञान वा प्रथम विचार है ज्ञानमें मनोबुद्ध और मनोबुद्ध पर मन्स विद्या गुण की अवधारण रहती है। यह स्वभावतः यह है किन्तु ज्ञान के विवेकन लक्षण में रहने के कारण यह ज्ञानमें प्रभाव में प्रभावित हो जाता है। ज्ञान ज्ञान विद्या में लक्षण होता है यह ज्ञान वा ज्ञान वाप कर लेता है। विद्या के अनुभव विचारों में ही ज्ञान को विद्या वा ज्ञान होता है। योग गुण के अनुसार मन्स ज्ञान में स्वतः कोई विचार नहीं होता तथापि परिवर्तनशील विद्या कृतिवा में प्रतिबिम्बित होने के कारण ज्ञान परिवर्तन वा ज्ञान होता है जैसे नदी की लहरों में ज्ञान

बिम्बित चन्द्रमा हिलता हुआ जान पड़ता है। विवेक ज्ञान न होने पर आत्मा उन्हीं में अपने को देखने लगती है और सासारिक विषयो में सुख दुःख और रागद्वेष का भाव रखने लगती है। यही बन्वन है। इससे छूटने का एक मात्र उपाय चित्त की वृत्ति का निरोध है। यही योग है। पतञ्जलि ने कहा है—“योगश्चित्त-वृत्ति निरोधः”^१

चित्त की पाँच अवस्थाएं होती हैं जिन्हे चित्त भूमियाँ कहते हैं—

(१) क्षिप्त—वह अवस्था है जबकि चित्त अत्यधिक चित्त की भूमि चंचल होकर सासारिक विषयो में इधर उधर भटक करता है जैसे दैत्य-दानवों का अथवा घन के मद से उन्मत्त लोगों का चित्त।

(२) मूढ़—जब तमोगुण के उद्रेक से चित्त मूढ़ हो जाता है जैसे कोई निद्रा में मग्न हो जैसे राक्षस, पिशाचों, मादक द्रव्य पीकर उन्मत्त पुरुषों के चित्त।

(३) विक्षिप्त—वह अवस्था है जबकि सत्त्व की अधिकता रहने पर भी रजस के कारण चित्त वृत्तिकी कभी सफलता और कभी असफलता के बीच भटकती रहती है। देवताओं का तथा प्रथम भूमि में स्थित जिज्ञासुओं का चित्त ऐसा ही होता है। लिप्त अवस्था से इसमें यही विशेषता है कि सत्त्व की अधिकता के कारण कभी कभी इसमें स्थिरता आ जाती है।

(४) एकाग्र—विशुद्ध सत्त्व के उद्रेक से एक ही विषय में लगे हुए चित्त को कहते हैं। जैसे निर्वात दीप की शिखा स्थिर होकर एक ही ओर रहती है, इधर उधर नहीं जाती।

(५) निरुद्ध—जबकि वृत्तियों का निरोध होकर चित्त में उनके सस्कार मात्र ही रह जाते हैं। इसी अवस्था को योग कहते हैं।

अन्तिम दो वृत्तियाँ ही योग में लाभदायक हैं प्रथम तीन योग के उपघातक हैं अतः उनको साधनों द्वारा दूर किया जाता है।

त्रिगुणात्मक होने के कारण चित्त में क्रमशः तीनों गुणों के उद्रेक होते रहते हैं जिनके अनुसार उसके तीन भेद होते हैं—

चित्त के तीन रूप (१) प्रख्या—में ‘सत्त्व प्रधान चित्त’ रजस् और तमस् से संयुक्त रहता है और अणिमा आदि ऐश्वर्य का प्रेमी होता है। तमोगुण से आवृत्त रहने पर इसमें अधर्म, अज्ञान, अवैराग्य और अनैश्वर्य रहता है।

(२) प्रवृत्ति—तमस् के क्षीण होने और केवल रजस् से युक्त होने पर यही

चित्त सर्वत्र प्रकाशमान होता है और जर्म ज्ञान वैराग्य तथा ऐश्वर्य से युक्त होता है ।

(१) स्थिति—रजस् का तम ही जाने पर सत्य प्रमाण चित्त अपने स्वरूप में प्रतिष्ठित हो जाता है और उसे विवेक बुद्धि प्राप्त हो जाती है ।

आत्मा का प्रतिबिम्ब चित्त पर पड़ने से वह भी नेत्र के समान कार्य करने लगता है । वही चित्त की वृत्ति कहलाती है । ये अज्ञान के चित्त की वृत्तियाँ कारण हैं । जर्म जन्म तथा बाधनाओं की उत्पत्ति के कारण होने पर ये वृत्तियाँ क्लेश होती हैं और क्लिष्ट कहलाती हैं । जब ये क्लेश अर्थात् रजस् और तमस् से रहित बुद्धि सत्य की प्रशान्त बाहिरी प्रज्ञा को देने वाली होती है तब ये वृत्तियाँ अक्लिष्ट कहलाती हैं । वृत्तियाँ पाँच प्रकार की हैं—

(अ) प्रमाण—साक्ष के समान यों में भी प्रत्यक्ष अनुमान और सत्य के तीन प्रमाण माने हैं । इन्द्रियों के द्वारा चित्त बाहर जाकर विषयाकार हो जाता है इसे ही प्रत्यक्ष प्रमाण कहते हैं । अनुमान और सत्य प्रमाण योंवर्चन में साक्ष के ही समान हैं ।

(ब) विपर्यय—किसी वस्तु के मिथ्या ज्ञान को कहते हैं । वाचस्पति मिश्र ने 'सङ्कट' को भी विपर्यय में सम्मिलित कर लिया है ।

(ब) विकल्प—वह ज्ञान है जिसमें जिस वस्तु का ज्ञान हो वही न रहे वैसे चैतन्य पुरुष का स्वरूप है इस ज्ञान में पुरुष का ज्ञान होता है परन्तु वह चैतन्य से पृथक् कहाँ है ? इन दोनों को पृथक् समझना ही विकल्प है ।

(द) निद्रा—किसी वस्तु के अभाव ज्ञान को आलम्बन करने वाली वृत्ति है ।^१ तमस् के अतिकार से इसमें बाध और स्वप्न की वृत्तियों का 'अभाव' रहता है । वस्तुतः हमको ज्ञान का अभाव समझना भ्रम है । सोकर डरने पर भी पुरुष की वह भाव रहता है कि 'मैं भ्रम छोड़ा' । अतः निद्रा भी एक वृत्ति ही है ।

(इ) स्मृति—अनुभव किन्तु हुए विषयों का ठीक ठीक उनी कथ में स्मरण होता है ।

इन वृत्तियों के कार्य से अल्प-करण पर उत्कार बहुत है और समय पाकर ये उत्कार पुनः वृत्ति का रूप धारण कर लेते हैं । यह चक्र तथा चमत्कार रहता है ।

योगदर्शन के अनुसार चित्तविक्षेप के निम्नलिखित कारण होते हैं—राग, अकर्मण्यता, सशय, प्रमाद (समाधि के साधनों की चित्त विक्षेप का चिन्ता न करना), आलस्य (भारी होने के कारण शरीर तथा चित्त की कार्य करने के प्रति अप्रवृत्ति), विषयासक्ति, भ्रान्तिदर्शन (विपर्ययज्ञान), समाधि की भूमि को न पाना, भूमि को पाकर भी उसमें चित्त की स्थिरता का न होना इत्यादि ।

चित्त के विक्षेप से दुःख, दीमनस्य (इच्छा की पूर्ति न होने से चित्त में क्षोभ होना), शरीर में कम्पन, श्वास तथा प्रश्वास होते हैं ।

उपरोक्त चित्तविक्षेप के कारणों को रोकने के लिये योगदर्शन में एकाग्रता का अभ्यास बतलाया है । इसके साथ प्राणि मात्र के प्रति चित्त को प्रसन्न करने के उपाय मैत्री, दुःखियों के प्रति करुणा, पुण्यात्माओं के प्रति प्रसन्नता तथा पापियों के प्रति उपेक्षा की भावना से चित्त को शान्त करना चाहिये ।

अविद्या से मिथ्याज्ञान और मिथ्याज्ञान से क्लेश अर्थात् विपर्यय की उत्पत्ति होती है । क्लेश पाँच प्रकार के हैं —

क्लेश और उसके भेद (१) अविद्या—अनित्य, अशुचि, दुःख तथा अनात्मा में क्रमशः नित्य, शुचि, सुख तथा आत्मा का ज्ञान रखना अविद्या है ।

(२) अस्मिता—पुरुष तथा प्रकृति में भेद नकरके उन्हें एक मानना अस्मिता है ।

(३) राग—सुख की उत्कट इच्छा को कहते हैं ।

(४) द्वेष—दुःख के साधनों में क्रोध को कहते हैं ।

(५) अभिनिवेश—मृत्यु के भय को कहते हैं ।

अष्टांग योग

क्लेशों से मुक्त होने के लिये चित्त को समाहित करना आवश्यक है । योगदर्शन में इसके लिये योग के आठ अंगों (साधनों) का अभ्यास बतलाया गया है ।

कायिक, वाचिक तथा मानसिक सयम का यम कहते हैं ।^१ यम पाँच है —

(अ) अहिंसा—अर्थात् कभी भी किसी भूत प्राणी का कष्ट न पहुँचाना ।

(ब) सत्य—अर्थात् मन और वचन में यथार्थ होना । जैसा देखा मुना अनुमान किया उसी प्रकार मन और वचन को रखना ।

(त) अस्तौष—अर्थात् दूसरे के मन की चोरी अथवा अपहरण न करना और न उसकी इच्छा रखना ।

(ब) बह्वर्च—अर्थात् इन्द्रियों में विभेदकर पुष्पेन्द्रियों में मोक्षपता न रखना ।

(इ) अपरिग्रह—अर्थात् अयोग्य अनावश्यक वस्तु ग्रहण न करना चित्त को एकाग्र करने के लिये इन सब यमों का पालन आवश्यक है ।

योग का दूसरा अंग नियम या संचार का पालन करना है । नियम भी पाँच है—

(२) नियम (अ) शौच—अर्थात् स्नान और पवित्र भोजन आदि के द्वारा बाह्य अथवा शारीरिक शुद्धि तथा मैत्री कक्षा मुक्ति और उन्माद के द्वारा आन्तरिक अथवा मानसिक शुद्धि ।

(ब) अस्तौष—अर्थात् उचित प्रवास से चित्तना भी प्राप्त हो सके उससे ही सम्पन्न रहना ।

(स) तप—अर्थात् सर्वां नमी आदि न रहने का अभ्यास तथा कठिन व्रत का पालन करना आदि ।

(इ) स्वाध्याय—अर्थात् नियमपूर्वक धर्मग्रन्थों का अध्ययन करना ।

(इ) ईश्वर—प्रविधान अर्थात् ईश्वर का ध्यान और उत्तर अपने की छोड़ देना ।

चित्त का स्थिर रखने वाले तथा कुछ देने वाले बैठने के प्रकार को ज्ञान कहते हैं । ज्ञान तीन प्रकार के हैं जैसे पशुमानव वीरानन

(३) ज्ञान मन्त्रान्न भीषान्न वद्वान्न मसूरान्न स्वासन इत्यादि स्थिर ज्ञान से मन तथा वायु भी स्थिर होते हैं और शीत उष्ण आदि से भी नरक नहीं होता चित्त की एकाग्रता के लिये मन के साथ साथ शरीर का भी अनुशासन आवश्यक है । ज्ञान शरीर का माधन है । वे शरीर का विराग तथा मरण बनाए रखते हैं । इनसे सभी अंग और विभेदना स्थावुरमंडल वस्तु न किये जा सकते हैं ।

स्थिर ज्ञान होने से स्वास तथा प्रश्वास की गति के विच्छेद को प्राणायाम कहते हैं । इससे स्वास का नियंत्रण होता है । इसके

(४) प्राणायाम तीन अंग होते हैं—

(क) पुरक अर्थात् पुरा स्वास अन्तर खींचना (ख) कुम्भक अर्थात् स्वास का भीतर रोकना तथा (ग) रोक अर्थात् निश्चित रूप से स्वास को छोड़ना । इससे शरीर और मन में बुद्धि आती है और चित्त एकाग्र होता है इससे मयाधि की अवधि भी बढ़ाई जा सकती है ।

इन्द्रियों का अपने अपने विषयों में लगाकर जन्ममुक्ति करने का प्रत्याहार करने
है। उसमें सामाग्री विषयों में रहने हुए भी उनका मन
(१) प्रत्याहार पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। उसका पाने में विषय अत्यन्त
दृढ़ मान्य जाय और इन्द्रिय सिद्ध की माधना की
आवश्यकता है।

उपरोक्त पाँच साधन गृह्यमाण कहलाते हैं। योग तीन साधन अन्तरंग हैं और
उनका योग में सीमा सम्पन्न है।

चित्त का किसी स्थान में स्थिर कर देना धारणा है। यह विषय बाह्य पदार्थ
जैसे मूर्ति या किसी देवता की प्रतिमा आदि भी हो सकती
(६) धारणा है और अपने शरीर में नाभि चक्र 'हृत्कमल', माहुर
मध्य का भाग भी हो सकते हैं। धारणा की सिद्धि में ही
समाधि की अवस्था तब पहुँचा जा सकता है।

किसी स्थान में ध्येय वस्तु का ज्ञान जब एक प्रवाह में मनन होता है तब उसे
ध्यान कहते हैं। इसमें ध्येय का निरन्तर मनन किया
(७) ध्यान जाता है। इसके द्वारा विषय का स्पष्ट ज्ञान हो जाता
है। इसमें पहले भिन्न भिन्न अंश या स्वरूपों का बाध
होता है और फिर उस वस्तु के यथार्थ रूप का दर्शन हो जाता है। इस प्रकार
योगी को ध्यान के द्वारा ध्येय वस्तु का यथार्थ ज्ञान हो जाता है।

ध्यान ही जब ध्येय के रूप में भावित हो और अपने स्वरूप को छोड़ दे तब वही
समाधि है। इसमें केवल ध्येय रहता है, ध्यान और
(८) समाधि ध्याता का भाव नहीं होता। चित्त ध्येय के आकार को
ग्राहण कर लेता है। ध्याता का ध्यान और ध्येय एक हो
जाते हैं।

योगदर्शन में चित्त की वृत्तियों के निराध, अर्थात् समाधि के दो भेद माने
हैं —

समाधि के भेद (१) सप्रज्ञात या सवीक्षा समाधि—मे कोई न कोई

आलम्बन अवश्य रहता है और समाधि की अवस्था में
आलम्बन का भाव भी होता है। जब चित्त किसी एक वस्तु पर एकाग्र हो
जाता है तब उसमें वही वृत्ति जाग्रत होती है। अन्य वृत्तियाँ भी क्षीण होकर उसी
को पुष्ट करती हैं। उसी एक वस्तु में ध्यान लगाने से उसमें 'प्रज्ञा' का उदय
होता है और उससे अन्य वृत्तियाँ नष्ट हो जाती हैं। इसमें क्लेशों का नाश होता
है, कम के बन्धन निश्चित होते हैं और चित्त निरोध के समीप पहुँच कर यथार्थ
तत्त्व को प्रकाशित करता है। सप्रज्ञान समाधि के चार भेद हैं —

(ग) क्लृप्तकामुपलब्ध अथवा लक्षितार्थ—ये चित्त स्मृत विषय से सम्बन्ध होकर उसी के आकार का हो जाता है। इसमें कल्प वर्ष और उसका भाग में तीनों एक होकर मायना में रहते हैं। सूक्ष्म को छोड़कर केवल वर्ष की मायना होने पर 'निबिडार्थ समाधि' होती है।

(ब) विचारानुक्त अथवा लक्षिचार—य चित्त सूक्ष्म विषय से सम्बन्ध होकर उसी का आकार ग्रहण करता है।

(स) आनन्दानुक्त अथवा लक्षणम्—य इन्द्रिय बाह्य सात्विक सूक्ष्म वस्तु के आनन्दान् होने से सत्त्व बढ़ता है और इससे आनन्द की प्राप्ति होती है।

(द) अस्मितानुक्त अथवा लक्षिस्त—य अस्मिता ही चित्त का आनन्दान् होती है। अस्मिता चित्तप्रतिबिम्बित ब्रह्म है। यह इन्द्रियो से सूक्ष्म है। इन्द्रियो इससे उत्पन्न होती है।

२) उत्तमप्रज्ञा तथा निर्बीज समाधि—य ज्ञाता ज्ञान और ज्ञेय के एक होने से सब आनन्दान् का समाधि ज्ञा जाता है और सुस्कार माय सेप रह जाता है। इसमें स्नेह तथा कर्मासय नहीं रहने लग इस निर्बीज समाधि भी कहते हैं। इसके दो अर्थ हैं —

(क) मय प्रत्यय—समाधि अविद्या के कारण निवृत्त होती है। मय का अर्थ अविद्या है। अविद्या का अर्थ अनारम्भ में आत्मा को देखना है। मय प्रत्यय समाधि में वास्तविक के मङ्गलकार भाव रहते हैं। इसमें अविद्या पूरी तरह नष्ट नहीं होती। विवेक क्वालि न होने के कारण इस समाधि के बाद भी बीजों को संचार में आता रहता है।

(ख) कथाय प्रत्यय—य प्रज्ञा के उदय होने के कारण अविद्या का नाश हो जाता है इसमें स्नेहों का नाश होता है और चित्त ज्ञान में प्रतिष्ठित हो जाता है। यह समाधि योगियों की ही होती है। वह 'अज्ञा' (चित्त की प्रवृत्तता) 'बीज' (कारणा) 'स्मृति' (ध्यान) समाधि (मग्नता) तथा प्रज्ञा (ज्ञान प्रसाद मात्र) में उत्पन्न होती है।

योगदर्शन के अनुसार योगाभ्यास करने से योगियों को विषय वस्तुओं में विषय सिद्धियाँ प्राप्त होती हैं। ये सिद्धियाँ आठ प्रकार की हैं। वह बड़े बड़े सिद्धि या अलौकिक भी कहते हैं — (१) अविद्या अर्थात् जन्म के समान छोटा या बहुरूप बन जाता () लक्षणा—अर्थात् बर्ष से भी हल्का होकर उड़ जाता (१) महिमा—अर्थात् पञ्चाक्ष के समान बड़ा बन जाता (४) प्राप्ति—अर्थात् पृथ्वी में भी कोई भी वस्तु गया मैना (५) आकाश—अर्थात् इच्छा शक्ति का बाधा रहित हो जाता (६) अक्षय—अर्थात् सब चीजों को बर्षावृत्त कर

लेना, (७) ईशित्व—अर्थात् ममस्त भौतिक पदार्थों पर अधिकार जमा लेना तथा (८) यन्नकामा वासापित्व—अर्थात् सम्पूर्ण सवल्पो की सिद्धि होना ।

ये आठो प्रकार की सिद्धियाँ योगी की इच्छानुसार प्रयोग की जा सकती हैं । परन्तु योगदर्शन में इन ऐश्वर्यों के लाभ में याग भाग्य में प्रवृत्त होने का कड़ा निषेध है । इससे साधक पथभ्रष्ट हो जाता है । योग का लक्ष्य मोक्ष प्राप्त करना है । योगी को सिद्धियों के फेर में न पड़कर अन्तिम लक्ष आत्मदर्शन पर ही पहुँचना चाहिये ।

योग में ईश्वर का स्थान

विज्ञान भिक्षु के अनुसार—“योग ने एक पक्षपाती अथवा क्रूर ईश्वर की कठिनाइयों को बचाने के लिये सृष्टि और प्रलय में प्रकृति को स्वतंत्र मान लिया । ईश्वर उन अनेक विषयों में से एक है जिसपर योगी चित्त को एकाग्र कर सकता है । ईश्वर का एक मात्र प्रयोजन अपने कार्यों की भलाई करना है ।” इस प्रकार योग में ईश्वर का अधिकतर व्यावहारिक महत्व है । ईश्वर या उस के वाचक ‘प्रणव’ के जप से तथा उसके अर्थ की भावना से चित्त एकाग्र होता है । पातञ्जलि के अनुसार भी ईश्वर का प्रणिधान करने से समाधि में सिद्धि मिलती है ।^१ अतः प्राचीन योगदर्शन में ईश्वर का सैद्धान्तिक महत्व अधिक नहीं है । स्वयं पातञ्जलि ने जगत की समस्या हल करने के लिये ईश्वर की आवश्यकता नहीं समझी । प्रो० मैक्समूलर लिखते हैं—“मैं नहीं समझता कि राजेन्द्रलाल मिश्र ठीक थे जबकि उन्होंने अपनी योग की रूपरेखा में एक परम ईश्वर में विश्वास को पातञ्जलि के दर्शन का सबसे पहला और सर्वाधिक महत्वपूर्ण तत्व बतलाया ।” परन्तु योगदर्शन के पिछले लेखकों ने ईश्वर के स्वरूप का सैद्धान्तिक दृष्टि से भी विवेचन किया है और उसके अस्तित्व के लिये भी युक्तियाँ दी हैं । ईश्वर के लक्षण बतलाते हुये पातञ्जलि ने यागसूत्र में कहा है — “क्लेश कम

विपाकाशयैरपगभृष्ट पुरुषविशेष ईश्वर”^२ अर्थात्

ईश्वर का स्वरूप अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष तथा अभिनिवेश इन पाँच क्लेशों से, पुण्य और पाप कर्मों से उत्पन्न जाति, आयु तथा भागरूप फलों से, उनसे उत्पन्न वासनाओं से (जीवित में रहते हैं) असस्पृष्ट, एक विशेष प्रकार के पुरुष को ईश्वर कहते हैं । वासनाओं के कारण जीव को भोग करना पड़ता है । ईश्वर इन भोगों से स्वतंत्र है । वह केवली पुरुष से भी भिन्न है । जीव बन्धन से मुक्त होकर केवली होता है परन्तु, ईश्वर

१ समाधि सिद्धिरीश्वर प्रणिधानात् ।

२. योगसूत्र ।

न कभी सम्भन स था और न होया । अतः वह बेबसी में भिन्न है । शक्ति आदि जैसे मुक्त पुरुष वहमें सम्भन में रहकर फिर पुनः जाने हैं । ईश्वर में पहले भी सम्भन नहीं थे । अतः वह मुक्त पुरुषों में भी भिन्न है । प्रकृति को ही आत्मा ममत्तने वाला पुरुष गरीब के लच्छ हो जाने पर 'प्रकृति नीन' हो जाता है परन्तु फिर भी अभिव्यक्ति में उसके सम्भन की संभावना रहती है । क्योंकि वह मुक्तपुरुष हाकर भी फिर हिरण्यवर्ग के स्वस्व को चान्न करता है । अतः ईश्वर प्रकृतिनीन पुरुष में भी भिन्न है । आनन्दविन इच्छामयिनी और क्रियामयिनी के कारण ही वह ईश्वर कहलाता है । वह सर्वज्ञ और समस्त भाषा का अभिव्यक्ता है । उसमें अनादि दिव्य-स्वादि अथवा साक्ष्य उत्पत्ति है । वह सर्वज्ञ धैर्य और निरति राह है । उसके समान और उससे अधिक कुछ सम्भव कोई नहीं है । वास्तव में ईश्वर ही वही है जिसमें उपरोक्त गुणों की पराजिता है । इन गुणों का ज्ञान प्राप्त में होता है । अनादिनाम में वे कुछ ईश्वर में हैं । वह सर्व ईश्वर अर्थात् ऐश्वर्य सम्पन्न है । वह महा मुक्त है । वह शक्ति आदि मुक्तों का भी मुख है । इन प्रकार वह एक पुरुष विभेय ही है । अतः परब्रह्म में ईश्वर को लोक के पक्षीय तन्त्रों में अलग नहीं माना है । ईश्वर को अतः उपकार के लिये कुछ नहीं करना है । प्राणियों के प्रति सेवा करना ही उसका उद्देश्य है । उसने ज्ञान तथा धर्म के उपदेशों द्वारा वस्तु प्रत्यक्ष तथा महाप्रलय में 'समस्त के मांको का उद्धार हम करेंगे' इस प्रकार जीवा के प्रति अनुग्रह दिखाने की प्रतिज्ञा की है ।

वाच स्मृत में ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध करने के लिये निम्नलिखित मुक्तिवां दी गई हैं—

ईश्वर के अस्तित्व (१) ईश्वर का अस्तित्व साक्ष्य सम्मान है । वेद उपनिषद् के प्रमाण आदि समस्त साक्ष्य न ईश्वर की शक्ति तथा को माना है । उसी का साक्षात्कार जीवन का चरम लक्ष्य माना गया है ।

(२) जिस वस्तु की भूलाधिक महत्ता रहती है उसकी एक अत्यन्त और एक अधिकतम सीमा भी होती चाहिए जैसे ससार के छोटे बड़े परिमाण में अत्यन्त परिमाण अथवा अधिकतम मात्रा । इसी प्रकार ज्ञान और शक्ति आदि की भी एक अधिकतम सीमा होती चाहिए । अर्थात् एक पुरुष ऐसा होता चाहिये जिसमें सर्वाधिक ज्ञान और अधिकतम शक्ति है । वही परमपुरुष ईश्वर है । यदि उनका समान ज्ञान और शक्तिवाला कोई दूसरा पुरुष होता तो उन दोनों में मर्पण होने से जगत में अस्पष्टता फैल जाती । अतः ईश्वर अद्वितीय है ।

(३) पुरुष और प्रकृति के संयोग और वियोग से क्रमशः जगत की सृष्टि तथा लय होता है । निम्न तत्त्व होने के कारण उनका संयोग और वियोग

स्वभवत नहीं हा गतना । अत एव अनन्त बुद्धिमान और जीवों के जट्टानुसार प्रकृति में पुनर का मयोग अथवा वियोग कगन वाला निमित्त कारण हाता चाहिय । यही ईश्वर ह । ईश्वर की प्रेरणा बिना प्रकृति तेमे जगत का विकास नहीं कर सकती जो जीवों की आत्मान्रति और युक्ति के अनुकूल हा ।

पतञ्जलि के अनुसार ईश्वर प्रणिधान भी समाधि का एक माधन है । परन्तु

वाद के लखको क अनुसार ईश्वर प्रणिधान ही समाधि

ईश्वर प्रणिधान का सर्वोत्कृष्ट माधन ह क्योंकि ईश्वर केवल ध्यान

का ही विषय नहीं बल्कि महाप्रभु है जा अपनी वृषा

म उपागका के पाप दूर करके योग का माग सुगम बना देता हैं । ईश्वर ना

सन्ना उपासक और उसी पर निर्भर रहनेवाला माधक मद्व उसी के ध्यान

में लीन रहता है और उसे सम्पूर्ण जगत में व्याप्त देखता ह । इसे भवन का

ईश्वर की सर्वोच्च विभूतियाँ, हृदय की शुद्धता और बुद्धि का प्रकाश मिलत हैं ।

प्रगव ईश्वर का वाचक भद्र ह । उसका जप, और उसके अय की भावना कगन

में चित एकाग्र हाता ह । समाधिनिचित हाकर ईश्वर के चिन्तन में मास्विकी

बुद्धि निमल हो जाती है । उससे समस्त विघ्न नष्ट हो जाते हैं । ईश्वर के

प्रणिधान से 'प्रत्येक् चेतन' अर्थात् अपने स्वरूप का साक्षात्कार होता है ।

याग द्वारा भारतीय दाशनिक जिस भूमि में पदापण करते थे उसका आभास

पूव और पश्चिम, प्राचीनकाल और आधुनिक युग सभी

आलोचना देश काल में ऋषियों को मिला ह । मिस कॉस्टर

(Miss Coster) के शब्दों में—“मुझे विश्वास है कि

जैसे लोग इस जीवन का यवनिकापात समझ लेते हैं उसमें भी परे एक प्रदेश

है और जो दृढ सकल्प लेकर चढ़ेंगे वे वही तक पहुँच कर उसका पना भी पा

सकते हैं ।”

पश्चात्य मनावैज्ञानिका ने कभी कभी योग की रहस्यवाद, आत्म (Auto

suggestion) तथा मानसिक व्याधि (Psycho-pathic States) में तुलना की ह ।

ये समस्त आक्षेप योग विषयक अज्ञान पर आधारित हैं । याग व्यावहारिक

विषय है । उसका अभ्यास किये बिना अथवा योग्य गुरु से सीखे बिना उसके

विषय में कुछ कहना व्यर्थ और अनुचित है ।

प्रो० गार्बे (Garbe) के अनुसार पतञ्जलि के योग सूत्र के ईश्वर विषयक

श्लोक न केवल पुस्तक के छेप भाग से असम्बद्ध ह बल्कि उस मत के आधारभूत

सिद्धान्तों के भी विरुद्ध ह । डा० राधाकृष्णन भी इस मत का समर्थन करते हैं ।

योग का ईश्वर जीवन का लक्ष्य नहीं है । योग का अर्थ ईश्वर साक्षात्कार का

प्रकृति पुरुष का विवेक है । ईश्वर जगत का सृष्टा और पालक न होकर एक

पुरुष विशेष मात्र है । ईश्वर की भक्ति अन्तिम लक्ष्य पर पहुँचने के अनेक

मार्गों में से एक है । विज्ञान भिक्षु ने भी योग में ईश्वर का स्थान गौण माना

है। इसका तो मानना ही पड़ेगा कि कम से कम पलम्बसि के योग धाम्म में ईश्वर को अविष्ट महत्त्व नहीं दिया गया है। ईश्वर को एक पुरुष बिना मानने का कारण उसने योग (Yoga) का विचार उठ ही नहीं मचाना था।

वास्तव में माक्य और योग विभी ने भी ईश्वर के अस्तित्व को अविष्ट महत्त्व नहीं दिया और इन दोनों धर्मों में इस प्रश्न का लेकर परस्पर विरोध अविष्ट नहीं है। यह पीछे बतलाया जा चुका है कि योग में ईश्वर का अविष्ट महत्त्व नहीं दिया गया है। दूसरी ओर माक्य ने ईश्वर के विचार का आत्मविष्ट विरोध नहीं किया है। प्राचीन माक्य के दो महान् प्रतिनिधि एम्ब लम्ब ममान और वारिमा ने ईश्वर को मानने की कठिनाई का विक्षेप भी नहीं दिया गया है जबकि बाद के कुछ शाक्य मतानुयायियों ने इसी प्रश्न को लेकर ईश्वर का खंडन किया है। प्रो. मैक्समुलर के अनुसार—‘उल्ला (कपिल का) धर्म जगत् के लुप्ता जगत्वा बताने वाले पुरुष के बिना है, परन्तु यदि हमनिय हम उस नास्तिक कहें तो हमें वही नाम न्यूटन (Newton) की जगत् की स्पष्टता और डार्विन (Darwin) के विकासवाद का भी देना पड़ेगा। वस्तुतः हम जानते हैं कि न्यूटन और डार्विन दोनों ही पूर्णतः धार्मिक व्यक्ति थे। इनके अतिरिक्त कपिल ने बड़ा पर भी विरोध प्रदर्शित किया है। जगत् कपिल व माक्य में ईश्वर की आवश्यकता न होने हुए भी उसे विरोधवादी नहीं कहा जा सकता। बाद का माक्य ही नास्तिक है। इसी प्रकार भारत में ईश्वर का कथन व्यावहारिक महत्त्व माना गया है। बाद के बाद धर्म में ही ईश्वर के पक्ष में सिद्धान्तों का विकास हुआ है। जगत् मूल माक्य और योग में ईश्वर के प्रश्नों को लेकर विरोध नहीं है। विज्ञान विज्ञान के धर्मों में—‘कपिल ने विपक्ष नहीं धार्मिक प्रजापति का खंडन किया है और उसी का उसके विरोधी ने खंडन किया है। इस प्रकार न तो माक्य ईश्वर को अविष्ट करने की चेष्टा करता है और न योग उसको सिद्ध करने का प्रयास करता है। जगत् माक्य और योग को एक ही धर्म का वैज्ञानिक और व्यावहारिक पक्ष माना जा सकता है।

न्याय दर्शन

प्रमाण विचार

अन्य भारतीय दशनों के समान न्याय दर्शन में भी प्रमाण विचार ही तत्त्व विचार का आधार है। अतः न्याय दर्शन के तत्त्व विचार को जानने में पहले उसमें ज्ञान और प्रमाण का स्वरूप समझ लेना आवश्यक है।

ज्ञान वस्तुओं की अभिव्यक्ति को कहते हैं। वह दीपक के समान अपने विषयों को प्रकाशित करता है। ज्ञान के दो भेद हैं—यथा प्रमा ज्ञान और (प्रमिति) तथा अप्रमा। न्याय के अनुसार प्रमा का अर्थ उसके भेद 'निश्चित ज्ञान' अथवा 'यथार्थ ज्ञान' है। यथाथ ज्ञान, जैसी वस्तु हो उसका उसी प्रकार, अर्थात् सर्प को सर्प और घट का घट जानना है। प्रमा यथाथ अनुभव है। यह स्मृति से भिन्न, ज्ञानेन्द्रिय तथा वस्तु के संयोगसे साक्षात् या परम्परा रूप में उत्पन्न ज्ञान है। प्रमा वस्तु का असंदिग्ध अनुभव है। इसमें स्मृति नहीं आती क्योंकि वह बीती हुई वस्तु अथवा घटना पर आधारित है। इसमें संशयात्मक ज्ञान अथवा भ्रम भी नहीं आता क्योंकि उसमें ज्ञान असंदिग्ध नहीं होता। रस्ती में सर्प का ज्ञान प्रत्यक्ष होते हुए भी यथार्थ नहीं है, अतः वह प्रमा नहीं है। न्याय के अनुसार जो ज्ञान ज्ञान वस्तु के यथाथ धर्म का प्रकाशक हो वह सत्य होता है और जो ऐसा नहीं होता वह अयथार्थ अथवा भ्रम होता है।^१ यथार्थ ज्ञान के अनुसार व्यवहार करने पर सफलता मिलती है। अतः इसे 'अनुकूल-प्रवृत्ति-सामर्थ्य' कहते हैं। भ्रम अथवा मिथ्या ज्ञान के अनुसार कार्य करने में विफलता मिलती है। अतः यह प्रवृत्तिसवाद कहलाता है। इस प्रकार प्रमा और भ्रम सर्वथा विरुद्ध हैं। प्रमा में तर्क भी नहीं आता क्योंकि केवल तर्क के आधार पर निश्चित ज्ञान नहीं हो सकता। युक्ति किसी वस्तु का यथार्थ अनुभव नहीं है। प्रमा के चार भेद हैं—प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान तथा शब्द। इनसे अतिरिक्त ज्ञान अप्रमा कहलाता है। अप्रमा अयथार्थ अनुभव पर आधारित है। यह अनिश्चित अथवा अयथार्थ ज्ञान है। जो वस्तु जैसी हो उसको उसी रूप में न जानना अथवा दूसरे रूप में जानना 'अयथार्थ ज्ञान' है जैसे अंधेरे में रस्ती को

सं समझना नीची की चाली या सरीर का आरमा समझना आदि अप्रमा भ्रम है। स्वयं के अनुसार स्मृति सत्य भ्रम और तर्क अप्रमा माने जाने हैं। अब हम पहले प्रमा का विचार करेंगे।

प्रत्यक्ष

नीलम क अनुसार—“अत्यन्त एक अल्पविधारी ज्ञान है जो इन्द्रिय और अर्थ के सम्बन्ध से उत्पन्न होता है। या स्पष्ट है और किसी नाम के साथ सम्बन्धित नहीं है। इस मत के अनुसार प्रत्यक्ष ज्ञानेन्द्रिय तथा वस्तु के सम्बन्ध से उत्पन्न साक्षात् और वचार्थ ज्ञान है। उदाहरण के लिए जब कोई वस्तु मेरी आँख के इतने निकट सम्पर्क में है कि मुझे उसकी वचार्थता में कोई संदेह नहीं तब वह प्रत्यक्ष ज्ञान है। यदि मैं किसी दूर की वस्तु को आँखों से समझता हूँ और मूल अपने इस ज्ञान में संदेह है तो इन्द्रिय के साथ वस्तु का साक्षात् सम्बन्ध होने पर भी प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता। इसी प्रकार रस्ती का लय समझने में ज्ञान असंशय्य होते हुए भी वचार्थ नहीं होता। अब अप्रामाणिक ज्ञान का भी प्रत्यक्ष में सम्मिलित नहीं कर सकते। नैवायिको के छ प्रकार के सम्बन्ध माने हैं—‘अपेक्ष’ ‘अनुक्त समवाय’ ‘अनुक्त समवेग समवाय’ ‘समवेग समवाय’ तथा ‘विशेषण-विशेष्य साध’। विस्तार के लक्ष में यहाँ इनका विस्तृत वर्णन नहीं दिया जा रहा है।

प्रत्यक्ष की इस व्याख्या में अलोचिक और शीघ्र प्रत्यक्ष नहीं माने क्योंकि ज्ञान ज्ञान इन्द्रिय-अपेक्ष के बिना होता है। मूल रूप आदि विषयों का प्रत्यक्ष इन्द्रिय संबंध के बिना ही होता है। अब प्रत्यक्ष का सामान्य मतत्व इन्द्रिय मय नहीं बल्कि साक्षात्-अपेक्षित है। किसी वस्तु का साक्षात्कार होने पर ही उसका प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। अर्थात् प्रत्यक्ष में ज्ञान किसी पुराने अनुभव अथवा किसी अनुमान के बिना होता है। अब कुछ नैवायिको के अनुसार प्रत्यक्ष-ज्ञानानुपपत्ति है अर्थात् प्रत्यक्ष एक ऐसा ज्ञान है जो किसी अन्य ज्ञान के कारण न ज्ञान हुआ हो।

प्रत्यक्ष के भेद कई प्रकार में दिये गए हैं। एक प्रकार में प्रत्यक्ष के दो भेद हैं—

१ इन्द्रियार्थ सम्बन्धितप्रत्यक्ष ज्ञानकल्पवैयर्थ्यप्रत्यक्षविधिति व्यक्तवाचक प्रत्यक्षम् ।

—आयुध ११८ ।

२ ज्ञानाकारक ज्ञानम् प्रत्यक्षम् ।

प्रत्यक्ष के भेद
 लौकिक
 तथा
 अलौकिक

लौकिक तथा अलौकिक । लौकिक प्रत्यक्ष में ज्ञान इन्द्रिय-संयोग से हाता है । अलौकिक प्रत्यक्ष में इन्द्रियो के बिना ही साक्षात् ज्ञान होता है । लौकिक प्रत्यक्ष के भी दो भेद हैं—बाह्य तथा मानस । भिन्न भिन्न इन्द्रिया के अनुसार बाह्य प्रत्यक्ष के पांच भेद हैं—‘चाक्षुस्’, ‘रासन’, ‘घ्राणज’, ‘त्वाच’ तथा ‘श्रावण’ प्रत्यक्ष । मानस

प्रत्यक्ष में मन और वस्तु के साक्षात् सम्बन्ध में सुख, दुःख, ज्ञान, द्वेष, धम तथा अधम आदि का ज्ञान होता है इस प्रकार बाह्य और मानस दो प्रकार के लौकिक प्रत्यक्ष के छ भेद होते हैं । अन्य दृष्टि से लौकिक प्रत्यक्ष के अन्य दो भेद हात हैं—निर्विकल्पक तथा सविकल्पक । इनके अतिरिक्त एक और प्रकार का भी प्रत्यक्ष माना गया है जिसे प्रत्यभिज्ञा कहते हैं । अतः इस दृष्टि से लौकिक प्रत्यक्ष के तीन भेद हैं—सविकल्प, निर्विकल्प और प्रत्यभिज्ञा । प्रत्यक्ष के इन तीन भेदों को बौद्ध तथा अद्वैत वेदान्ती नहीं मानते हैं । दूसरी ओर अलौकिक प्रत्यक्ष भी तीन प्रकार का होता है यथा सामान्य-लक्षण, ज्ञान-लक्षण तथा योगज ।

(१) निर्विकल्पक प्रत्यक्ष—गौतम ने अपने सूत्र में इसी को प्रत्यक्ष माना है ।

लौकिक प्रत्यक्ष के तीन भेद

बाह्य इन्द्रिय का विषय के साथ सन्निकष होने पर सबसे पहले आत्मा में एक ज्ञान उत्पन्न होता है जिसे न्याय दर्शन में ‘सम्मुख’ या ‘अव्याकृत’ ज्ञान कहा जाता है । इसमें केवल वस्तु के अस्तित्व का भान होता है, उसके गुण, नाम इत्यादि किसी विशेष धम का ज्ञान नहीं हाता । गुण आदि विकल्पो से रहित होने के कारण यह ‘निर्विकल्पक प्रत्यक्ष’ कहलाता है । यह प्रत्यक्ष का प्रथम अविकसित रूप है । इसका अस्तित्व प्रत्यक्ष नहीं बल्कि अनुमान से सिद्ध किया जाता है । नैयायिकों के अनुसार सविकल्पक ज्ञान से पहले निर्विकल्प ज्ञान होना चाहिये । सविकल्पक ज्ञान विशेष विशेषण रूप और निर्विकल्पक ज्ञान विशेष और विवेचन का पृथक् पृथक् ज्ञान है । प्रत्यक्ष की इन दो अवस्थाओं का इसलिये अनुमान किया जाता है क्योंकि विशेष्य तथा विशेषण को पृथक् पृथक् जाने बिना उन दोनों का सम्बन्ध नहीं स्थापित किया जा सकता ।

(२) सविकल्पक प्रत्यक्ष—निर्विकल्पक प्रत्यक्ष से व्यवहार में कोई भी काम नहीं चल सकता । निर्विकल्पक प्रत्यक्ष में वस्तु के विषय में ‘यह क्या है’ ‘यह मनुष्य है या पशु’ इत्यादि विकल्प नहीं उठते । न्याय मत के अनुसार उत्पन्न होने के पहले क्षण में तो प्रत्येक वस्तु का ‘ज्ञान’ नाम, जाति, गुण आदि विकल्पो से रहित होता है परन्तु बाद में दूसरे क्षण उसी ज्ञान में वस्तु के नाम, जाति,

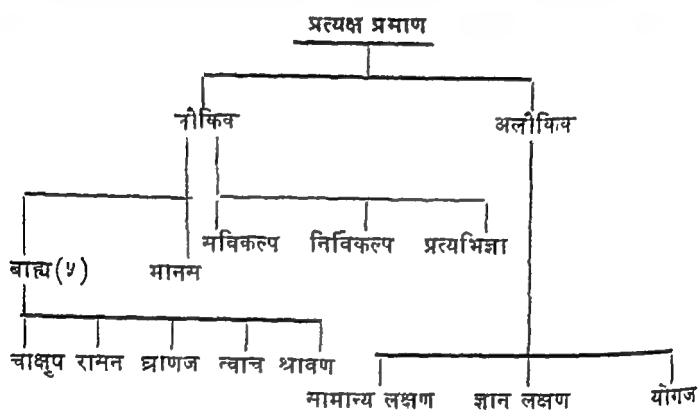
वाङ्मति कुछ आदि विषयों का भी ज्ञान होता है और वही निर्विकल्प ज्ञान वाक्मो के द्वारा व्यवहार के लिये प्रकट किया जाता है। वही सविन्यक्त ज्ञान है। इस प्रकार सविन्यक्त प्रत्यक्ष में यह ज्ञान होता है कि 'यह मनुष्य है' 'यह काला है' 'यह स्मर है' इत्यादि। यह प्रत्यक्ष का विकसित रूप है और इसी से ज्ञान के व्यवहार चलते हैं।

(३) प्रत्यभिज्ञा—प्रत्यभिज्ञा का अर्थ पहचान (Recognition) है। इसमें किसी वस्तु को देखने से ही यह ज्ञान होता है कि उसे पहले भी देखा था। उदाहरण के लिये यदि एक वर्ष पहले जिस व्यक्ति से आपका परिचय करवा दिया था उससे अब मिलने पर आपको यह आश्चर्य होता है कि यह वही व्यक्ति है जिसे आपने एक वर्ष पूर्व देखा था तो इस ज्ञान को प्रत्यभिज्ञा कहिये। इसमें प्रत्यक्ष अनुभव का नाम सदा वर्तमान रहता है।

(१) सामान्य-सत्य—सामान्य वर्म के द्वारा जो प्रत्यक्ष होता है वह साधारण प्रत्यक्ष से भिन्न है अतः यह अनीतिक सामान्य सत्य अनीतिक प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष कहलाता है, जब इस यह कहते हैं कि मनुष्य-के तीन वेद मान मरणशील है तो यह वाक्य सामान्य सत्य प्रत्यक्ष द्वारा सभी मनुष्यों के मरणशील होने के ज्ञान पर आधारित है। जब हम किसी को देखकर यह कहते हैं कि यह मनुष्य है तो हमें उसके मनुष्यत्व का प्रत्यक्ष होता है अर्थात् नैयामिकी के अनुसार मनुष्य का ज्ञान उसके सामान्य वर्म 'मनुष्यत्व' के प्रत्यक्ष से होता है। इसी प्रत्यक्ष अनुभव के आधार पर हम मनुष्य वर्म विधिष्ट सभी व्यक्तियों को मानते हैं और यह कहते हैं कि मनुष्य मरणशील है क्योंकि मरण सीलता मनुष्यता का ही वर्म है।

(२) ज्ञान-सत्य—इसमें इस प्रकार के प्रत्यक्ष आते हैं जैसे वर्ष ठंडा पत्थर ठोस और वायु मुलायम सीकरी है। वही पर ठंडापन ठोसपन तथा मुलायमपन आदि लक्षण-मर्याद के विषय हैं फिर वे जानो से कैसे बिछसाई पड़ते हैं? नैयामिक इसको इस प्रकार समझाते हैं। अतीत काल में हमने कई बार चन्दन-काष्ठ को देखा है। उसको देखने के साथ उसको सूंघने में हमारे मन में उसके रंग तथा गन्ध में एक सम्बन्ध स्थापित हो जाता है। इसी कारण चन्दन को देखने में ही उसकी गन्ध का भी प्रत्यक्ष हो जाता है। इस उदाहरण में वर्तमान गन्ध का अनुभव अतीत के गन्ध के स्मरण पर आधारित है। अतीत ज्ञान पर आधारित होने के कारण इसे ज्ञान-सत्य प्रत्यक्ष कहते हैं। यह अनीतिक है क्योंकि साधारणतः एक इन्द्रिय द्वारा विषय का अनुभव नहीं कर सकती जबकि इसमें ऐसा ही होता है।

(३) योगज प्रत्यक्ष—यागिया की मित्रि के प्रभाव में प्रत्यक्ष रूप में जो ज्ञान साधारण अवस्था असाधारण प्रत्यक्ष के बिना होता है वह योगज प्रत्यक्ष कहलाता है। यह अनुभव उन्हीं लोगों को हो सकता है। जिन्होंने यागाम्याम द्वारा अनादिक शक्ति प्राप्त की है। इस शक्ति में उन्हें भूत तथा भविष्य, सूक्ष्म तथा गूढ़, निकट तथा दूरस्थ, सभी प्रकार की वस्तुओं का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। यह शक्ति याग में 'मित्रि' में स्वतः प्राप्त हो जाती है तथा इसका कभी नाश नहीं होता। यागज प्रत्यक्ष का अन्य भारतीय दार्शनिक भी मानते हैं।



अनुमान

अनुमान 'अनुमा' ज्ञान का साधन है। वह एक ऐसा ज्ञान है जिसके पूर्व अन्य ज्ञान हो चुका है। वह परोक्ष है और हेतु अथवा लिङ्ग व्याख्या से होता है जो कि साध्य से अनिवार्य रूप से सम्बन्धित है। अनुमान का शाब्दिक अर्थ दूसरे ज्ञान के पश्चात् (अनु) होने वाला ज्ञान (मान) है। 'व्याप्ति अथवा अविना भाव नियम' अनुमान का आधार है। हेतु और साध्य का अनिवार्य सम्बन्ध 'व्याप्ति' कहलाता है। व्याप्ति के द्वारा पक्ष धर्मता का ज्ञान परामर्श कहलाता है। अतः अनुमान को परामर्श द्वारा प्राप्त ज्ञान कहा गया है। अर्थात् लिङ्ग के द्वारा साध्य के पक्ष में उपस्थिति का ज्ञान जो कि पक्ष धर्मता में है और व्याप्ति में अनिवार्य रूप से सम्बन्धित है।^१ उदाहरण के लिये 'पहाड़ में आग है क्योंकि वहाँ धुँआँ है और

१ परामर्श अन्य ज्ञानमनुमिति ।

व्याप्ति विशिष्ट पक्ष धर्मताज्ञान परामर्श ॥

यहाँ बूँदा है वहाँ आम है' यही बूँदा और आम में व्याप्ति सम्बन्ध है अतः पहाड़ से उठते हुए को देखकर व्याप्ति के कारण पहाड़ में आम का अनुमान किया जाता है क्योंकि पहले देखा गया है कि वहाँ बूँदा है वहाँ आम भी है।

अनुमान में तीन पर और कम से कम तीन वाक्य होते हैं। अनुमान के ये तीन

अवयव क्रमशः एक साध्य और हेतु अवयव लिखे हैं। ये

अनुमान के अवयव पाश्चात्य तर्क शास्त्र के Syllogism के क्रमशः Minor

Major तथा Middle पक्षों के अनुरूप हैं। पर अनुमान

का यह अर्थ है जिसके सम्बन्ध में अनुमान किया जाता है। साध्य उसे कहते हैं जो एक के सम्बन्ध में सिद्ध किया जाता है। और जिसके द्वारा एक के सम्बन्ध में साध्य सिद्ध किया जाता है उसे हेतु अवयव लिखे कहते हैं। हेतु ही यह सिद्ध करता है कि साध्य का सम्बन्ध एक के साथ है। अतः हेतु को साधन भी कहते हैं। उदाहरण के लिये उपरोक्त 'पहाड़ में आम' के अनुमान में बूँदा अनुमान का साधन है। यही वह सिंग अवयव लिखे जा हेतु है जिसे देखकर आम की उपस्थिति का अनुमान लगाया जाता है। यह अनुमान आम और हुए के अनिवार्य सम्बन्ध पर आधारित है। इस प्रकार इस आम और हुए वाले अनुमान के तीन भाग होते हैं। (१) पर्वत में बूँदा है। (२) बूँदा तथा आम में व्याप्ति है (जिसे हम पहले से ही जानते हैं।) (३) पर्वत में आम है। यहाँ पर पर्वत एक है क्योंकि उसी के सम्बन्ध में अनुमान किया जा रहा है 'आम' साध्य है क्योंकि एक (पहाड़) के सम्बन्ध में उसे ही सिद्ध किया जा रहा है, और बूँदा लिखे हैं। इस प्रकार मानसिक विचार क्रम की दृष्टि से इस अनुमान में सबसे पहले हेतु सङ्गित एक का ज्ञान है फिर हेतु तथा साध्य की व्याप्ति का ज्ञान है और उसके पश्चात् साध्य के साथ एक के सम्बन्ध का निर्धारण है। परन्तु इसी अनुमान को वाक्यों में इस प्रकार रखा जावेगा —

पर्वत में आम है।

क्योंकि पर्वत में बूँदा है।

यहाँ बूँदा है वहाँ आम है जैसे बूँदे में।

इसमें सबसे पहले एक का सम्बन्ध साध्य के साथ स्थापित किया गया है। इसके बाद हेतु बतलाया गया है और अन्त में उदाहरण द्वारा यह बतलाना गया है कि साध्य के साथ हेतु का अनिवार्य सम्बन्ध है। भारतीय अनुमान का यह क्रम पाश्चात्य Syllogism में केवल वाक्यों में क्रम के विभिन्न है अथवा तीनों वाक्य यही हैं। उपरोक्त उदाहरण में तीनों वाक्य पाश्चात्य Syllogism के क्रमशः Conclusion, Minor Premise तथा Major Premise के मिलने हैं। Syllogism में यह क्रम इस प्रकार है—Major Premise, Minor Premise

तथा Conclusion इस प्रकार Syllogism के क्रम से अनुमान का क्रम एकदम विपरीत है। Syllogism में Major Premise सबसे पहले आता है, किन्तु अनुमान में यह सबसे अन्त में आता है। Syllogism में Conclusion सबसे अन्त में आता है परन्तु अनुमान में यह सबसे पहले होता है। अनुमान के तीनों वाक्य निश्चयात्मक (Categorical) हैं। ये या तो अस्तिवाचक (Affirmative) या नास्तिवाचक (Negative) हो सकते हैं।

अनुमान के प्रयोजन के दृष्टिकोण से भारतीय दाशनिकों ने उसके दो भेद किये हैं—स्वार्थ और परार्थ। स्वार्थ अनुमान अपने लिये होता है और परार्थ दूसरों को समझने के लिये होता है। स्वार्थ अनुमान अनुमान में वाक्यों को क्रमबद्ध रूप में प्रकट करने की आवश्यकता नहीं है। परन्तु परार्थ अनुमान में वाक्यों को क्रमबद्ध तथा श्रृंखलित रूप में प्रकट करने की आवश्यकता है। नैयायिकों के अनुसार परार्थ अनुमान में पाँच अवयव होते हैं। पञ्चावयव अनुमान का उदाहरण निम्न लिखित है—

(१) प्रतिज्ञा—पर्वत में आग है।

(२) हेतु—क्योंकि (पर्वत में) धुआ है।

(३) दृष्टान्त—जहाँ धुआ है वहाँ आग है जैसे चूल्हे में।

(४) उपनय—इस पर्वत में धुआ है।

(५) निगमन—इसलिये इस पर्वत में आग है।

यहाँ पर प्रतिज्ञा का उद्देश्य जिस विषय पर विचार हो रहा है उसको पहले ही स्पष्ट कह देना है। हेतु प्रतिज्ञा का कारण दिखलाता है। दृष्टान्त एक पूर्ण व्यापक वाक्य है जो उदाहरण सहित माध्य और हेतु का अविच्छिन्न सम्बन्ध दिखलाता है। उपनय यह बतलाता है कि दृष्टान्त-वाक्य प्रस्तुत विवेच्य विषय में भी लागू होता है। निगमन वह है जो कि पहले के वाक्यों से निकलता है। इस अनुमान में तीन बार 'लिंग' का दर्शन होता है। पहली बार धुआ चूल्हे में दिखाई पड़ा। दूसरी बार पहाड़ में और तीसरी बार पहाड़ में आग से व्याप्त 'धुआ' दिखलाई पड़ा। इसके पश्चात् ही 'अनुमति' हो जाती है। अतः अनुमान का लक्षण किया गया है—'तृतीयलिंग परामर्श अनुमानम्'। इस पञ्चावयव अनुमान को गौतम ने 'परमन्याय' कहा है क्योंकि इन पाँच वाक्यों में चारों प्रमाणों का समावेश है।

अनुमान के उपरोक्त दो भेद प्रयोजन के आधार पर किये गए हैं—व्याप्ति के प्रकार-भेद में गौतम के प्राचीन न्याय में अनुमान के तीन भेद किये गए हैं—पूर्ववत् शेषवत् और सामान्यतोदृष्ट। इनमें पहले दो कार्य-कारण के नियत सम्बन्ध

के द्वारा होते हैं। सामान्यतोषुष्ट कार्य-कारण के द्वारा नहीं होता। व्यास के अनुसार कार्य के अव्यवहित नियत पूर्ववर्ती घटना को कारण कहते हैं और कारण के निम्न अव्यवहित परवर्ती घटना का कार्य कहते हैं।

(१) पूर्ववत्—‘पूर्व’ का अर्थ है पहले अथवा कारण और वत् का अर्थ है ‘वैसा’ या अनुसार। इस प्रकार पूर्ववत् अनुमान यह है जो पहले के वैसा हो अर्थात् जिसमें कारण के अनुसार कार्य का अनुमान लगाया गया हो। इस प्रकार पूर्ववत् अनुमान में वर्तमान कारण से अभिप्रेत कार्य का अनुमान लगा लिया जाता है। जैसे येन को देखकर ‘वर्षा होगी’ वह अनुमान पूर्ववत् अनुमान है। पूर्ववत् अनुमान में साधन और साध्य में कारण-कार्य सम्बन्ध है।

(२) शेषवत्—‘शेष’ का अर्थ है कार्य और ‘वत्’ का अर्थ है अनुसार। इस प्रकार कार्य के अनुसार कारण के अनुमान को शेषवत् अनुमान कहते हैं। पूर्ववत् अनुमान के विपक्ष यहाँ पर व्याप्ति में साधन तथा साध्य के बीच कार्य-कारण सम्बन्ध है। इसमें वर्तमान कार्य से विगत कारण का अनुमान किया जाता है जैसे नहीं में जल की अधिकता सेग अथवा भस्मपत्र को देखकर ‘कहीं वर्षा हुई होगी’ वह अनुमान शेषवत् है। किसी वस्तु के एक अंग को परख कर शेष भाग में उसी गुण का अनुमान करना भी शेषवत् अनुमान है जैसे एक लोटे समुद्र के जल में तमक पाकर समुद्र के शेष जल में भी तमक का अनुमान शेषवत् अनुमान है। साधनकारो में शेषवत् का एक और भी अर्थ दिया है। जब ‘प्रसन्न’ अथवा सम्नाहितो की प्रतिवेग हो जान और अन्य कोई सम्नाहित पदार्थ न रहे तब भी जो बचता है उसे शेष कहते हैं। इस शेष के द्वारा अनुमान शेषवत् अनुमान कहा जायेगा। जैसे विवेक गुण होने के कारण ‘सर्व’ काल विद् अथवा मन में नहीं है। कानो से सुना जाने के कारण वह पृथ्वी जल अग्नि वायु अथवा आत्मा का भी विवेक पुन नहीं हो सकता। शेष अथवा आकाश। नहीं इन्द्र कोई वृष्टि है नहीं। अतः ‘सर्व’ आकाश का पुन है यह शेषवत् अनुमान से सिद्ध हुआ।

(३) सामान्यतोषुष्ट—साधारण रूप से परोक्ष वस्तु का जिसके द्वारा ज्ञान हो उसे ‘सामान्यतोषुष्ट’ अनुमान कहते हैं जैसे सूर्य को प्रातः काल पूर्व दिशा में और सायंकाल पश्चिम दिशा में देखकर सूर्य में गति का अनुमान। सामान्यतोषुष्ट अनुमान में प्रयुक्त व्याप्ति में साधन-मद साध्यपक्ष का न कारण है और न कार्य ही है। इसमें कारण-कार्य सम्बन्ध के आचार पर नहीं बल्कि इस आचार पर होता है कि साधन और साध्य शब्द एक दूसरे के साथ पाए जाते हैं। उपरोक्त उदाहरण में सूर्य के दिशा-परिवर्तन के साथ उसकी गति का अनुमान इसलिये लगा लिया गया क्योंकि सम्बन्ध वस्तुओं में स्थान-परिवर्तन के साथ उनकी गति भी दिखलाई पड़ती है। अतः सूर्य की गति न देखने पर भी स्थान

तथा Conclusion इस प्रकार Syllogism के क्रम में अनुमान का क्रम एकदम विपरीत है। Syllogism में Major Premise सबसे पहले आता है, किन्तु अनुमान में यह सबसे अन्त में आता है। Syllogism में Conclusion सबसे अन्त में आता है परन्तु अनुमान में यह सबसे पहले होता है। अनुमान के तीनों वाक्य निश्चयात्मक (Categorical) हैं। ये या तो अस्तिवाचक (Affirmative) या नास्तिवाचक (Negative) हो सकते हैं।

अनुमान के प्रयोजन के दृष्टिकोण से भारतीय दार्शनिकों ने उसके दो भेद किये हैं—स्वार्थ और परार्थ। स्वार्थ अनुमान अपने लिये होता है और परार्थ दूसरों को समझने के लिये होता है। स्वार्थ अनुमान अनुमान में वाक्यों को क्रमवद्ध रूप में प्रकट करने की आवश्यकता नहीं है। परन्तु परार्थ अनुमान में वाक्यों को क्रमवद्ध तथा श्रृङ्खलित रूप में प्रकट करने की आवश्यकता है। नैयायिकों के अनुसार परार्थ अनुमान में पाँच अवयव होते हैं। पञ्चावयव अनुमान का उदाहरण निम्न लिखित है—

(१) प्रतिज्ञा—पर्वत में आग है।

(२) हेतु—क्योंकि (पर्वत में) धुआ है।

(३) दृष्टान्त—जहाँ धुआ है वहाँ आग है जैसे चूल्हे में।

(४) उपनय—इस पर्वत में धुआ है।

(५) निगमन—इसलिये इस पर्वत में आग है।

यहाँ पर प्रतिज्ञा का उद्देश्य जिस विषय पर विचार हो रहा है उसको पहले ही स्पष्ट कह देना है। हेतु प्रतिज्ञा का कारण दिखलाता है। दृष्टान्त एक पूर्ण व्यापक वाक्य है जो उदाहरण सहित माध्य और हेतु का अविच्छिन्न सम्बन्ध दिखलाता है। उपनय यह बतलाता है कि दृष्टान्त-वाक्य प्रस्तुत विवेच्य विषय में भी लागू होता है। निगमन वह है जो कि पहले के वाक्यों से निकलता है। इस अनुमान में तीन बार 'लिंग' का दर्शन होता है। पहली बार धुआ चूल्हे में दिखाई पड़ा। दूसरी बार पहाड़ में और तीसरी बार पहाड़ में आग से व्याप्त 'धुआ' दिखलाई पड़ा। इसके पश्चात् ही 'अनुमति' हो जाती है। अतः अनुमान का लक्षण किया गया है—'तृतीयलिंग परामर्श अनुमानम्'। इस पञ्चावयव अनुमान को गौतम ने 'परमन्याय' कहा है क्योंकि इन पाँच वाक्यों में चारों प्रमाणों का समावेश है।

अनुमान के उपरोक्त दो भेद प्रयोजन के आधार पर किये गए हैं—व्याप्ति के प्रकार-भेद में गौतम के प्राचीन न्याय में अनुमान के तीन भेद किये गए हैं—पूर्ववत् शेषवत् और सामान्यतोदृष्ट। इनमें पहले दो कार्य-कारण के नियत सम्बन्ध

के द्वारा होते हैं। सामान्यतः कृष्ण कार्य-कारण के द्वारा नहीं होता। म्याम के अनुसार कार्य के अव्यवहित निवृत्त पूर्ववर्ती बटना को कारण कहते हैं और कारण के निम्न अव्यवहित परवर्ती बटना का कार्य कहते हैं।

(१) पूर्ववत्—‘पूर्व’ का अर्थ है पहले अथवा कारण और वत् का अर्थ है ‘बैठा’ वा अनुसार। इस प्रकार पूर्ववत् अनुमान यह है जो पहले के बैठा हो अर्थात् जिसके कारण के अनुसार कार्य का अनुमान लगाया गया हो। इस प्रकार पूर्ववत् अनुमान में वर्तमान कारण से अव्यवहित कार्य का अनुमान लगा लिया जाता है। जैसे मेघ को देखकर ‘बर्षा होगी’ यह अनुमान पूर्ववत् अनुमान है। पूर्ववत् अनुमान में साधन और साध्य में कारण-कार्य सम्बन्ध है।

(२) शेषवत्—‘शेष’ का अर्थ है कार्य और ‘वत्’ का अर्थ है अनुसार। इस प्रकार कार्य के अनुसार कारण के अनुमान को शेषवत् अनुमान कहते हैं। पूर्ववत् अनुमान के विपरीत यहाँ पर व्याप्ति में साधन तथा साध्य के बीच कार्य-कारण सम्बन्ध है। इसमें वर्तमान कार्य से विवृत कारण का अनुमान किया जाता है जैसे गरीब मनुष्य की अविक्रमिता देख अथवा रीतिरूप को देखकर ‘कभी बीमार हुई होगी’ यह अनुमान शेषवत् है। किसी वस्तु के एक अंग को परख कर शेष भाग में उसी गुण का अनुमान करना भी शेषवत् अनुमान है। जैसे एक छोटे समुद्र के जल में नमक पाकर समुद्र के शेष जल में भी नमक का अनुमान शेषवत् अनुमान है। छात्रकाटों में शेषवत् का एक और भी अर्थ दिया है। जब ‘प्रसक्त’ अथवा सम्प्राप्ति को प्रतिषेध हो जाय और अन्य कोई सम्प्राप्ति पदार्थ न रह जाय तो भी बचता है उसे ‘शेष’ कहेंगे। इस ‘शेष’ के द्वारा अनुमान शेषवत् अनुमान कहा जायेगा। जैसे विभिन्न गुण होने के कारण ‘अव्य’ काल बिप् अथवा मन में नहीं है। जानो व मुना जाने के कारण वह पृथ्वी जल अग्नि वायु अथवा आत्मा का भी विग्रह नही हो सकता। शेष तथा आकाश। तथा अन्य कोई दूसरा है नहीं। अतः ‘अव्य’ आकाश का गुण है वह शेषवत् अनुमान से सिद्ध हुआ।

(३) सामान्यतः कृष्ण—साधारण रूप से परोक्ष वस्तु का जिसके द्वारा ज्ञान हो उसे ‘सामान्यतः कृष्ण’ अनुमान कहते हैं जैसे सूर्य को घात काल पूर्व दिशा में और सायंकाल पश्चिम दिशा में देखकर पूर्व में गति का अनुमान। सामान्यतः कृष्ण अनुमान में प्रयुक्त व्याप्ति में साधन-पक्ष साम्यपक्ष का न कारण है और न कार्य ही है। इसमें कारण-कार्य सम्बन्ध के आधार पर नहीं बल्कि इस आधार पर होता है कि साधन और साध्य बराबर एक दूसरे के साथ पाए जाते हैं। उपरोक्त उदाहरण में सूर्य के दिशा-परिवर्तन के साथ उसकी गति का अनुमान इसलिये लगा लिया गया क्योंकि आन्त्यान्त्य अनुमानों में स्थान-परिवर्तन के साथ उसकी गति भी दिखलाई पड़ती है। अतः सूर्य की गति न देखने पर भी स्थान

परिवर्तन के आधार पर उसकी गति का अनुमान कर लिया गया । इस प्रकार यह अनुमान सामान्य सादृश्य के अनुभवों के द्वारा होते हैं । अतः सामान्यतोदृष्ट अनुमान उपमान से मिलता जुलता है ।

व्याप्ति-स्थापन प्रणाली के प्रकार भेद के अनुसार नव्य न्याय ने अनुमान के तीन भेद किये हैं—केवलान्वयी, केवल व्यतिरेकी तथा अन्वय व्यतिरेकी ।
१. केवलान्वयी—जहाँ साधन और साध्य में नित्य साहचर्य हो अर्थात् जिसकी व्याप्ति केवल अन्वय के द्वारा स्थापित होती है और जिसमें व्यतिरेक का सर्वथा अभाव रहता है उसे केवलान्वयी अनुमान कहते हैं । जैसे सभी प्रमेय अभिधेय (नाम से पुकारने योग्य) हैं ।

घट प्रमेय (ज्ञेय) है ।

अतः घट अभिधेय है ।

इस अनुमान के प्रथम वाक्य में उद्देश्य और विधेय के बीच व्याप्ति सम्बन्ध है । इसके विधेय और उद्देश्य के किसी भी अंश में व्यतिक्रम नहीं हो सकता क्योंकि यह संभव नहीं है कि किसी भी ज्ञेय पदार्थ का नाम नहीं दिया जा सकता । यहाँ व्याप्ति मिट्टी करने के लिये कोई व्यतिरेकी दृष्टान्त अर्थात् 'जो अभिधेय पर नहीं है, वह अज्ञेय है ।' ऐसा दृष्टान्त नहीं है क्योंकि यह पहले ही कहा जा चुका है कि ऐसी कोई वस्तु हम नहीं बता सकते जिसका कोई नाम न रखा जा सकता हो । इसलिये इस प्रकार की व्याप्ति का नाम केवलान्वयी है ।

जहाँ साधन और साध्य की अन्वय मूलक व्याप्ति में नहीं बल्कि साध्य के अभाव के साथ साधन के अभाव की व्याप्ति के ज्ञान से अनुमान होता है उसे केवल व्यतिरेकी अनुमान कहते हैं । इसमें पक्ष के अतिरिक्त साधन का ऐसा और कोई दृष्टान्त नहीं जिसमें उसका साध्य के साथ अन्वय देखा जाय अतः इस व्याप्ति की स्थापना व्यतिरेकी प्रणाली से ही हो सकती है । इस अनुमान का उदाहरण या दिया जा सकता है —

अन्य भूतों में जो भिन्न नहीं है उसमें गन्ध नहीं है ।

पृथ्वी में गन्ध है ।

अतः पृथ्वी अन्य भूतों से भिन्न है ।

इस अनुमान में प्रथम वाक्य में साध्य के अभाव के साथ साधन के अभाव की व्याप्ति दिखलाई गई है । साधन 'गन्ध' को पक्ष 'पृथ्वी' के अतिरिक्त और कहीं देखना संभव नहीं है । अतः साधन और साध्य में अन्वय मूलक व्याप्ति

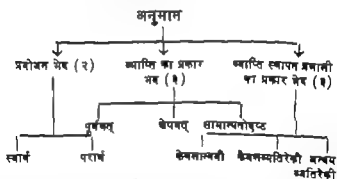
नहीं स्थापित हो सकती । इस प्रकार वही अनुमान केवल व्यक्तिरेक मूलक व्याप्ति के आधार पर किया गया है ।

वही साधन और साध्य का सम्बन्ध जम्बव तथा व्यक्तिरेक दोनों के द्वारा स्थापित किया गया हो वही जम्बव-व्यक्तिरेकी अनुमान होता है ।

(१) जम्बव व्यक्तिरेकी इसमें व्याप्ति का ज्ञान जम्बव और व्यक्तिरेक दोनों की सम्मिलित प्रचाली पर निर्भर करता है—साधन के उपस्थित रहने पर साध्य भी उपस्थित रहता है । साध्य के अनुपस्थित रहने पर साधन भी अनुपस्थित रहता है । जम्बवा व्यक्तिरेकी अनुमान का उदाहरण निम्नलिखित युग्म अनुमान से दिया जा सकता है—

(१) सभी बूमवान पक्षी बह्निमान है
पक्षी बूमवान है
अतः पक्षी बह्निमान है ।

(२) सभी बह्निहीन पक्षी बूमहीन है
पक्षी बूमवान है;
अतः पक्षी बह्निमान है ।



हेत्वाभास

अनुमान हेतु पर आधारित होता है । यदि हेतु कुछ है तो अनुमान भी कुछ होता है । यदि हेतु दूषित है तो अनुमान भी दूषित होता है । वही दूषित हेतु 'मत्तु हेतु' आक्षेप हेत्वाभास कहलाता है । हेत्वाभास का अर्थ है कि जो देखने में तो हेतु के समान है परन्तु वास्तव में हेतु नहीं है । हेत्वाभास तीन प्रकार के होते हैं— (१) अविद्य (२) विद्वत् (३) सम्बन्धितार अथवा अर्नकान्तिक (४) मत्तुविपक्ष अथवा प्रकरवमय और (५) वाचिनविपक्ष अथवा नामात्ववाचिण ।

असिद्ध अववा माध्यगम हन ११ ३ जा ति स्त १ माध्य की श्रुति सिद्ध हा उमको
 माध्यगम रहने ह त्याति जैम अभी तक माध्य ना अस्तित्व
 (१) असिद्ध सिद्ध नहीं ह रंगे ही ११ ना अस्तित्व भा सिद्ध नहीं
 रहना । स्वयं अमिद्ध रहने के कारण यह निगमन की
 मत्यता का भी सिद्ध नहीं रहना । अमिद्ध ह्वा भाग के निम्नलिखित नीचे
 भेद हैं—

(क) आध्यासिद्ध या पश्यामिद्ध—जिममे 'प-य' या 'आ-य' अमिद्ध
 हो जैमे—

प्रतिज्ञा—आकाश का नमन भुगन्ध वाला है ।

हेतु—क्योकि (वह) कमल ह ।

उदाहरण—जो कमल है वह भुगन्ध वाला = जैमे नानात्र मे उगने वाला
 कमल । यहा 'आकाश या नमन' जो पक्ष अथवा आध्या है स्वयं
 अमिद्ध है ।

(ख) स्वरूपा सिद्ध—जिममे हेतु या पक्ष मे रहता असम्भव हा जैमे—

प्रतिज्ञा—शब्द अनित्य है ।

हेतु—क्योकि वह (शब्द) आत्म मे देखा जाता ह ।

उदाहरण—जो आँख मे देखा जाता है वह अनित्य है जैमे घडा पुस्तक आदि
 यहाँ हेतु का स्वरूप ही अमिद्ध (स्वरूप+अमिद्ध) है क्योकि शब्द आँख मे नहीं
 देखा जाता ।

(ग) व्याप्यत्यासिद्ध—जहाँ हतु का माध्य के माय व्याप्य होना अमिद्ध हो ।
 यह दो प्रकार का है (अ) व्याप्ति को सिद्ध करने वाले प्रमाण के अभाव से
 (आ) हतु मे उपाधि के होने मे । इसक उदाहरण निम्नलिखित है—

(अ) प्रतिज्ञा—शब्द क्षणिक है अर्थात् एक ही क्षण मे रहने वाला है ।

हेतु—क्योकि वह मत् है

उदाहरण—जो मत् है वह क्षणिक है जैसे वादन का टुकडा ।

उपनय—सत् शब्द मे है ।

निगमन—इसलिये शब्द क्षणिक है ।

यहाँ दृष्टान्त के अशुद्ध होने मे व्याप्ति असिद्ध है ।

(आ) प्रतिज्ञा—यज्ञ मे की गई द्विसा अधर्म का माधन है ।

हेतु—क्योकि वह हिमा है ।

उदाहरण—जहाँ हिसा है वहाँ अधर्म का माधन है ।

यहाँ हेतु अशुद्ध है क्योकि हिसा द्विसा होने के कारण नहीं बल्कि निषिद्ध
 होने से अधर्म का माधन होती है ।

या हेतु साध्य के विपरीत करने को सिद्ध करे। इसमें हेतु पक्ष में साध्य के अनित्यता का नहीं बल्कि उसके अभाव को ही सिद्ध करता

(२) सिद्ध है जैसे —

प्रतिज्ञा—सम्यं नित्य है।

हेतु—क्योंकि वह उत्पन्न होता है।

यहाँ हेतु 'नित्य' कभी साध्य के विपरीत अनित्य को सिद्ध करता है क्योंकि उत्पन्न होना वाला नित्य नहीं अनित्य होता है।

३. सत्प्रतिपक्ष अथवा अवैकान्तिक—सम्प्रतिपक्ष हेतु के द्वारा नियमन की सिद्धि निश्चय रूप से नहीं होनी परन्तु विरुद्ध हेतु के द्वारा नियमन का संकेत ही हो जाना है। यह तीन प्रकार का है —

(क) साधारण अवैकान्तिक—जो हेतु पक्ष सप्त तथा विषय इन दोनों में एक जैसे —

प्रतिज्ञा—सम्यं नित्य है।

हेतु—क्योंकि वह प्रमेय (ज्ञान वा विषय) है।

(ख) असाधारण अवैकान्तिक—जो हेतु पक्ष तथा विषय में न एक कर केवल पक्ष में एक जैसे —

प्रतिज्ञा—पृथ्वी नित्य है।

हेतु—क्योंकि वह मत्त रखने वाली है।

(ङ) अनुपलब्धकारी—जब हेतु में न तो अन्वय उपलब्ध है और न अतिरिक्त बुद्धान्त हो जैसे —

प्रतिज्ञा—सभी अनित्य है।

हेतु—क्योंकि वे प्रमेय हैं।

४. सत्प्रतिपक्ष अथवा प्रकरत्वतः—जिस हेतु में साध्य के विपरीत को सिद्ध करने या दूखरा हेतु उपस्थित है। इस प्रकार एक अनुमान का दूसरा प्रतिपक्षी अनुमान भी मजबूत हो जाता है जैसे —

(१) प्रतिज्ञा—सम्यं नित्य है।

हेतु—क्योंकि वह आवाज के समान अप्रुथ है।

(२) प्रतिज्ञा—सम्यं अनित्य है।

हेतु—क्योंकि वह घर की सीढ़ि एक कार्य है।

इस उदाहरण में प्रथम अनुमान में हेतु अप्रुथ द्वारा सम्यं की नित्यता सिद्ध की गई है और द्वितीय अनुमान में हेतु 'कार्य' के द्वारा उसकी अनित्यता सिद्ध की गई है। इससे अनुमान का हेतु ठीक होने के कारण उससे पहले अनुमान का हेतु खंडित हो जाता है। अब पहले अनुमान में 'सत्प्रतिपक्ष' शेष है। विरुद्ध

मे हतु के द्वारा ही निगमन का खडन हा मनना है परन्तु 'सत्प्रतिपक्ष' म निगमन का खडन अन्य सभावित अनुमान के हेतु द्वारा हाता ह ।

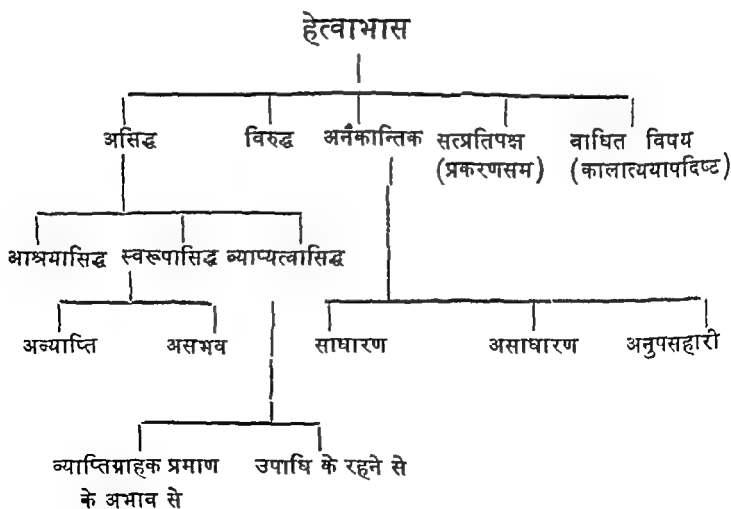
इसमे दृढ़ प्रमाणो के द्वारा पक्ष मे माध्य का हाना वाधिन अथवा अगिद्ध हाना है जैसे—

५ वाधितविषय या प्रतिज्ञा—आग गरम नहीं है,

कालात्ययापदिष्ट हेतु—क्योंकि वह उत्पन्न होती है, जंग —जल ।

इस उदाहरण मे 'गरम न होना' माध्य ह और उत्पन्न हाना हेतु है । सभी प्रत्यक्ष प्रमाण मे यह जानते हैं कि आग गरम होती है । अत यहाँ पर माध्य का पक्ष मे होना प्रत्यक्ष प्रमाण मे वाधित है । जब कोई अनुमान किसी दूसरे अनुमान से खडित हो जाता है तो सत्यप्रतिपक्ष दोष होता है और जब कोई अनुमान, प्रत्यक्ष अथवा अनुमान के अतिरिक्त अन्य किसी प्रमाण से खडित हो जाता है तब वाधित विषय दोष होता है ।

तर्कशास्त्र मे ये ही पाँच प्रकार के 'हेत्वाभास' माने जाते हैं । इन्ही का उलट-पुलट कर देने से इनके कुछ और भी भेद हा जाते हैं । हतु के 'अतिव्याप्ति', 'अव्याप्ति', तथा 'असम्भव' दोष इसी प्रकार के हैं । ये इन्ही पाँच हेत्वाभासा मे आ जाते हैं ।



(४) उपमान

उपमान को उपमिति भी कहते हैं। स्वयं के अनुमान संज्ञा-संज्ञि-सम्बन्ध का ज्ञान का उपमान कहते हैं। इसके द्वारा किसी नाम और उपमान क्या है? उसके भावी के सम्बन्ध का ज्ञान होता है। यह ही मुख्य वस्तुओं के बीच में विद्यमान साधारण-वर्ग अथवा सादृश्य के ज्ञान पर आधारित है। इसके बिना यह आवश्यक है कि किसी परिचित वस्तु के साथ ज्ञातव्य वस्तु के सादृश्य का ज्ञान प्राप्त रहे और साथ ही समझकर इन्हीं सादृश्यों का प्रयत्न हो। उदाहरण के लिये मान लीजिये कि आपने कबय अर्थात् नीमनाम को कभी नहीं देखा। कोई जगमग या चहने वाला आपसे यह कहता है कि 'कबय' नाम के मिलती जुलती और उसी के आकार प्रकार की होती है। अब यदि आप नाम के समान कोई पशु जगमग में देखते हैं और यह समझते हैं कि 'यही कबय नाम का पशु है' तो यह ज्ञान उपमान के द्वारा प्राप्त होता है। यहाँ पर नाम और नामी में सम्बन्ध है अर्थात् कबय कहाने वाला पशु बीता कि उसका नाम है, नाम के समान है। उपमान की इस क्रिया में अब हम कबय में जो के सादृश्य को देखते हैं और पहचान मुझी हुई इस बात का स्मरण करते हैं कि कबय पाव के समान ही है उसी हम जानते हैं कि इसका नाम कबय है।

कारणिक उपमान को प्रमाण नहीं मानते क्योंकि उनके मतानुसार इससे नामी का वचार्थ ज्ञान नहीं मिल सकता। बौद्ध चार्चनिकों के अनुसार उपमान कोई स्वतन्त्र प्रमाण नहीं है बल्कि प्रत्यक्ष वर्तनी के विचार और उद्भव का ही एक परिवर्तित रूप है। वैशेषिक तथा सांख्य वर्तनी के अनुसार उपमान नहीं कोई स्वतन्त्र प्रमाण है और न कोई विशेष प्रकार का ज्ञान ही है बल्कि एक प्रकारका अनुमान ही है। जैन वर्तन के अनुसार उपमान प्रमाणविज्ञा है। मीमांसक और वैशान्ठी स्वयं के समान उपमान को एक स्वतन्त्र प्रमाण मानते हैं परन्तु इसका कुछ निश्चय नहीं करते हैं।

(५) शब्द

स्वयं वर्तन के अनुसार शब्द आप्तवाक्य है और शब्द प्रमाण आप्तवाक्य का वचार्थ समझने में है। वाक्य पदों का समूह है और पद यह है जिसमें अर्थ की अभिव्यक्ति करने की क्षमता है। प्राचीन स्वयं के अनुसार पद की यह क्षमता ईश्वर के कारण है और बाद के नैयायिकों के अनुसार यह परम्परा के कारण

१. संज्ञा संज्ञितसम्बन्धज्ञानमुपमितिः । सात्कर्यं सादृश्यज्ञानम् ।

२. आप्तवाक्यं शब्दः । आप्तस्तुवचार्थवत्ता । वाक्यं पदसमूहः । अर्थं वचम् । ईश्वरकृतः शक्तिः ।

मे हेतु के द्वारा ही निगमन का खडन हो सकता है परन्तु 'सत्प्रतिपक्ष' में निगमन का खडन अन्य सभावित अनुमान के हेतु द्वारा होता है ।

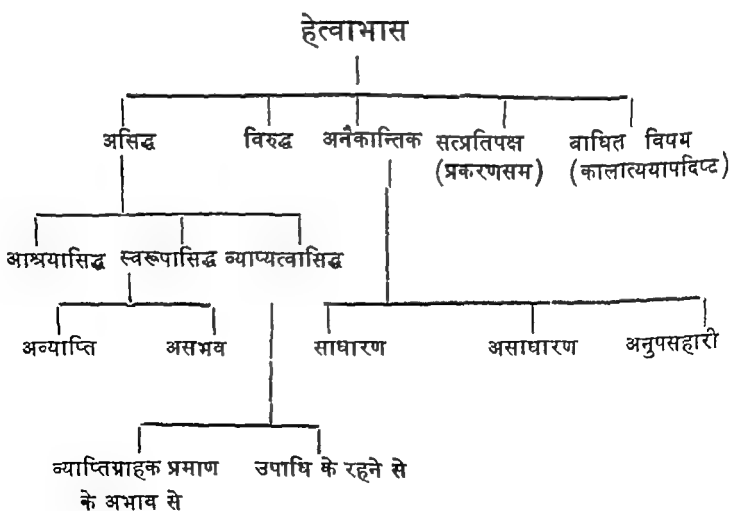
इसमें दृढ़ प्रमाणों के द्वारा पक्ष में साध्य का होना बाधित अथवा असिद्ध होना है जैसे—

५ बाधितविषय या प्रतिज्ञा—आग गरम नहीं है,

कालात्ययापदिष्ट हेतु—क्योंकि वह उत्पन्न होती है, जैसे—जल ।

इस उदाहरण में 'गरम न होना' साध्य है और उत्पन्न होना हेतु है । सभी प्रत्यक्ष प्रमाण में यह जानते हैं कि आग गरम होती है । अतः यहाँ पर साध्य का पक्ष में होना प्रत्यक्ष प्रमाण में बाधित है । जब कोई अनुमान किसी दूसरे अनुमान से खडित हो जाता है तो सत्यप्रतिपक्ष दोष होता है और जब कोई अनुमान, प्रत्यक्ष अथवा अनुमान के अतिरिक्त अन्य किसी प्रमाण से खडित हो जाता है तब बाधित विषय दोष होता है ।

तर्कशास्त्र में ये ही पाँच प्रकार के 'हेत्वाभास' माने जाते हैं । इन्हीं का उलट-पुलट कर देने से इनके कुछ और भी भेद हो जाते हैं । हेतु के 'अतिव्याप्ति', 'अव्याप्ति', तथा 'असम्भव' दोष इसी प्रकार के हैं । ये इन्हीं पाँच हेत्वाभासों में आ जाते हैं ।



(४) उपमान

उपमान का उपनिधि भी कहने है। श्वाक के अनुसार तन्ना-सन्नि-मन्मन्त्र का ज्ञान को उपमान कहते हैं।^१ इसके द्वारा किसी नाम और उपमान क्या है? उसके नामी का सम्बन्ध का ज्ञान होता है। यह वा मुख्य वस्तुओं के बीच में विद्यमान साधारण वर्ग अथवा साधुय के ज्ञान पर आधारित है। इसके लिये यह आवश्यक है कि किसी परिचित वस्तु के साथ सादृश्य वस्तु के सादृश्य का ज्ञान प्राप्त रहे और साथे चलकर हमारी सादृश्यों का प्रत्यक्ष हो। उदाहरण के लिये मान लीजिये कि आपने कबय अर्थात् नीलगाय को कभी नहीं देखा। कोई बंजर का रहने वाला आपने यह बतलाता है कि 'कबय' नाम से मिलती जुलती और उसी के आकार-प्रकार की होती है। अब यदि आप घाय के समान कोई पशु अथवा म देखते हैं और वह समझते हैं कि 'यही कबय नाम का जानू है तो यह ज्ञान उपमान के द्वारा प्राप्त होता है। यहाँ पर नाम और नामी में सम्बन्ध है अर्थात् कबय कहमाने वाला पशु जैसा कि उमका नाम है, घाय के समान है। उपमान की इस क्रिया में अब हम कबय में जो के सादृश्य को देखते हैं और पहले मुनी हुई इन बात का स्मरण करते हैं कि कबय घाय के समान ही है तभी हम जानते हैं कि इसका नाम कबय है।

वार्त्तिक उपमान को प्रमाण नहीं मानते क्योंकि उनके मतानुसार इसमें नामी का वचार्थ ज्ञान नहीं मिल सकता। बीह्न वार्त्तिकों के अनुसार उपमान कोई स्वतन्त्र प्रमाण नहीं है बल्कि प्रत्यक्ष और छद्म का ही एक परिचयित रूप है। वैद्येयिक तथा सांख्य दर्शनों के अनुसार उपमान में वा कोई स्वतन्त्र प्रमाण है और न कोई विशेष प्रकार का ज्ञान ही है बल्कि एक प्रकारका अनुमान ही है। जैन दर्शन के अनुसार उपमान प्रत्याभिज्ञा है। मीमांसक और वेदवैत्ती श्वाक के समान उपमान को एक स्वतन्त्र प्रमाण मानते हैं परन्तु इसका कुछ निमित्त बर्ण करते हैं।

(५) शब्द

श्वाक दर्शन के अनुसार शब्द आप्तवाक्य है और शब्द प्रमाण आप्तवाक्य का वचार्थ समझने में है। वाक्य पदों का समूह है और यह वह है जिसमें बर्ण की अनिवार्यता करने की सक्ति है। प्राचीन श्वाक के अनुसार यह भी सक्ति ईश्वर के कारण है और बाद के नैयायिकों के अनुसार यह परम्परा के कारण

१ तन्ना सन्निमन्मन्त्रज्ञानमुपनिधिः । तत्करणं साधुव्यजायम् ।

२ आप्तवाक्यं शब्दः । आप्तस्तुवचार्थवत्ता । वाक्यं पदसमूहः । अन्तर्त पदम् । ईश्वरकृतिः शक्तिः ।

है। अतः प्रमाण सभी शब्द नहीं बल्कि यथाथवादी अथवा आप्तव्यक्तियों के ही शब्द हैं। यदि किसी व्यक्ति का यथाथ ज्ञान रहूँ और वह उस ज्ञान का परापूर्वकार के लिये प्रगट हो तो उसके वचन सत्य समझे जाते हैं। ज्ञान शब्द मात्र से नहीं बल्कि उसका अर्थ समझ लेना ही होता है। अतः शब्द प्रमाण आप्त व्यक्तियों के वचन के अर्थ का ज्ञान है।

अर्थ के विषय की दृष्टि में शब्द के दो भेद किये गये हैं—दृष्टार्थ तथा अदृष्टार्थ।

दृष्टार्थ शब्द वे हैं जिनमें ऐसी वस्तुओं का ज्ञान होता है
 दृष्टार्थ और जिनका प्रत्यक्ष ज्ञान है, जैसे माधारण मनुष्यों तथा
 अदृष्टार्थ शब्द महात्माओं के विश्वसनीय वचन, परमग्रन्थों की दृष्ट पदार्थों
 के सम्बन्ध में उक्तियाँ न्यायानुसार मन्त्रियों के वचन,
 विश्वस्त कृपकों की कृपि सम्बन्धी उक्तियाँ तथा धर्मग्रन्थों में वर्णों के लिये
 बतलाये हुये यज्ञ के विधान आदि। अदृष्टार्थ शब्द वे हैं जिनमें अदृष्ट वस्तुओं
 का ज्ञान प्राप्त हो जैसे माधारण मनुष्यों, महात्माओं, धर्मगुरुओं और धर्मग्रन्थों
 के विश्वसनीय वचन, परमाणु आदि विषयों के सम्बन्ध में वैज्ञानिकों के वचन,
 पाप और पुण्य के सम्बन्ध में धर्म-गुरुओं के वचन और ईश्वर, जीव की नित्यता
 आदि के सम्बन्ध में धर्मग्रन्थों की उक्तियाँ इत्यादि।

शब्द की उत्पत्ति की दृष्टि से उसके दो भेद किये गये हैं—वैदिक और लौकिक।

वैदिक और नैयायिकों के अनुसार शब्द की उत्पत्ति किसी व्यक्ति से
 लौकिक शब्द ही होती है चाहे वह व्यक्ति कोई मनुष्य हो या स्वयं
 भगवान् हैं। वैदिक शब्द स्वयं ईश्वर के वचन हैं।
 लौकिक शब्द मनुष्यों के वचन हैं। अतः वैदिक शब्द

पूर्णतः निर्दोष और भ्रान्तिहीन हैं। लौकिक शब्द सत्य भी हो सकते हैं और
 मिथ्या भी हो सकते हैं। इनमें सत्य वे होते हैं जो विश्वास योग्य व्यक्तियों के
 वचन होते हैं।

वाक्य विवेचन

शब्द विश्वसनीय व्यक्तियों की लिखित अथवा कथित वाक्यों के अर्थ का ज्ञान
 है। वाक्य क्या है? वह ऐसे पदों का समूह है जो एक

वाक्य का विशेष ढंग से क्रमबद्ध रहते हैं। पद ऐसे अक्षरों का
 लक्षण समूह है जो विशेष प्रकार से क्रमबद्ध रहते हैं। पद
 की विशेषता उसके अर्थ में ही है। उसका किसी विषय

के साथ निश्चित सम्बन्ध रहता है। अतः सुने जाने या पढ़े जाने पर वह उस
 विषय का ज्ञान उत्पन्न कर देता है। इस प्रकार शब्द अर्थ का प्रतीक है।

उमकी बर्त शोध कराने की क्षमता ईश्वर के कारण है क्योंकि ईश्वर ही
मगार में सब प्रकार की व्यवस्था अथवा एकता का नियामक है ।

वाक्य पदा का अर्थ समूह है । पर अर्थ पूर्ण समूह समीप नहीं हो सकत । वाक्य
के अर्थ के ज्ञान (वाक्यार्थज्ञान के लिये वाक्य में
वाक्यार्थ शोध आकाशा योग्यता मतिवि तथा तात्पर्य ज्ञान इन चार
के नियम बानी की आवश्यकता है । यही वाक्यार्थ शोध के चार
कारण हैं ।

(१) आकाशा—दूमेरे पद के उच्चारण हुए बिना जब किसी एक पद का
अभिप्राय समझ में न आये तो इन पदों के परस्पर सम्बन्ध को आकाशा कहते हैं ।
मात्रावत किसी एक पद में पूर्ण अर्थ शोध नहीं हो सकता । वाक्य पूरा करने
के लिये एक पद का दूमेरे पदों के साथ सम्बन्ध स्थापित करना अत्यन्त
आवश्यक है । उदाहरण के लिये यदि कोई कह 'देवदत्त' तो यह सुन कर मन
में देवदत्त के सम्बन्ध में अधिक सुनने की इच्छा होती है जिसकी पूर्ति अन्य
पदों को सुन बिना नहीं हो सकती । जब बरि कहा जाय 'जाता है' तो इसे
सुन कर आकाशा निवृत्त हो जाती है क्योंकि देवदत्त और 'जाता है' इन
दोनों पदों के मिलने से एक सम्बन्धज्ञान उत्पन्न होता है । मन में दोनों पद
'जाता' हैं ।

(२) बोध्यता—पदा में परस्पर अर्थ का शोध होने की लक्षित बोध्यता कही
जाती है । 'आज से नीचो' इन वाक्य के पदा में योग्यता का अभाव है क्योंकि आज
और 'नीचता' में परस्पर विरोध है । बिना योग्यता में कुछ वाक्य से सन्दर्भ शोध
नहीं हो सकता । अतः बोध्यता पदा में परस्पर विरोध का अभाव है ।

(३) मतिवि—समीप पदों को एक साथ अथवा बिना अधिक विनम्र किसे
उच्चारण करना 'मतिवि' कही जाती है । इसे ही भाषाविद् भी कहते हैं । वाक्य
अर्थपूर्णक समीप हो सकता है जब कि समय और स्थान की दृष्टि से उनमें पद
परस्पर निकट हो । पदों के बीच में स्थान अथवा समय का बहुत अन्तर होने
पर वाक्य नहीं बन सकता देवदत्त—एक—गाय—जाता—है बरि वे पाच पद पाच
दिनों में बोले जायें अथवा पाच स्थानों पर लिये जायें तो उनमें आकाशा और
बोध्यता रहत पर भी उनमें वाक्य नहीं बन सकता । अतः सन्दर्भ शोध में
'मतिवि' भी अत्यन्त आवश्यक है ।

(४) तात्पर्य ज्ञान—वाक्यार्थ शोध के लिये उपरोक्त तीनों बातों के अतिरिक्त
बोध्यता अथवा शोधक के तात्पर्य अथवा अभिप्राय का ज्ञान भी अत्यन्त आवश्यक है ।
बैना यदि घोषण करने हुये कोई व्यक्ति भैरव के जागो ऐसा कहे तो जब तक
सुनने वाले को उन उन्हीं का तात्पर्य न मालूम हो तब तक वह शब्द नहीं समझ

सकता कि बोलने वाला 'नमः चाहता हूँ या 'मिन्वु श्रेय ना घाडा' क्योंकि 'मैन्धव' शब्द के दानो ही अर्थ होने हैं और वनमान प्रमग दान में नमः की उमी भी हो सकती है और भाजन तर्गे शीत्र किमी आवश्यक काम में जाने के लिये घाडे की भी आवश्यकता पड सकती है। अतः यहा पर वाक्यार्थ बाध के लिये वक्ता ना 'तात्पर्य' जानना अनिवार्य है। साधारण मनुष्यों के वाक्यों को प्रकरण के अनुसार समझा जा सकता है। परन्तु वैदिक मंत्रों का समझने के लिये मीमांसा के नियमों की सहायता लेनी पडती है।

नैयायिक ज्ञान के प्रामाण्य के विषय में परंतु प्रामाण्यवादी हैं। अर्थात् उनके अनुसार प्रमाण स्वयं अपने प्रामाण्य का निणय नहीं करता बल्कि अपने प्रामाण्य के लिये अन्य प्रमाण पर निर्भर रहता है। उदाहरण के लिये यदि हमें दूर से कहीं जलाशय दिखलाई पडना है तो हम जल लाने को चल पडते हैं। परन्तु यह ज्ञान प्रामाणिक तभी होगा जब कि वहा जाकर हमें जल मिले। न्याय के विरुद्ध मीमांसा दशन इस विषय में 'स्वतः प्रामाण्यवादी' है। अतः दोनों में परस्पर काफी तक वितर्क हुआ है। इस तक वितर्क का वणन मीमांसा दशन के विवरण के प्रमग में किया गया है।

कार्यकारण सम्बन्ध

न्याय दशन के अनुसार कारण का कार्य से 'अन्यथा सिद्ध नियत पूर्ववृत्ति' का सम्बन्ध है।^१ इस प्रकार कारण की तीन विशेषताएँ हैं— १ वह कार्य में पहले होना चाहिये (पूर्ववृत्ति)। २ वह अनिवार्य नियत रूप से कार्य से पूर्व होना चाहिये (नियत पूर्व वृत्ति)। ३ वह निरपेक्ष रूप से कार्य से पूर्व होना चाहिये (अन्यथा सिद्ध)। कार्य को अपने स्वयं के पहले अभाव का प्रतियोगी (प्रागभाव प्रतियोगी) कहा गया है। उसके होने पर उसका अभाव नेष्ट हो जाता है। अपने होने के पहले उसका नितान्त अभाव था। उत्पत्ति नवीन सृष्टि है।

इस प्रकार कारण और कार्य में नित्य सम्बन्ध मानकर भी नैयायिक उन्हें एक दूसरे से सर्वथा भिन्न मानते हैं। कार्य और कारण में अस्तकायभाव 'अत्यन्त भेद' है। कार्य कारण से सर्वथा भिन्न है और किसी भी रूप में कारण में नहीं रहता। उत्पन्न होने के पूर्व कार्य का 'प्रागभाव' कारण में है। नाश होने के पश्चात् उसका 'ध्वसाभाव'

१ अन्यथा सिद्धत्वे सति कार्यनियतपूर्वं वृत्ति कारणम् ।

हो जाता है। परन्तु फिर भी स्वाध्याय व अनुशासन समवाय सम्बन्ध के द्वारा कार्य नवीन कारण में रहता है। अतः समवाय सम्बन्ध से कार्य अपने 'समवायि कारण' में ही उत्पन्न होता है अगम्य नहीं। समवाय सम्बन्ध निम्न है। यहाँ पर यह ध्यान रहना है कि कारण में सर्वथा निम्न कार्य जिसका उत्पत्ति के पूर्व निश्चित अभाव है और जो तब से गद्यमान् विन्यक्त नहीं बचना अपने 'समवायि कारण' से निम्न सम्बन्ध के द्वारा होने सम्भव है। स्वाय के पास इसका कोई उत्तर नहीं है। अपनी दुर्बलता को छिपाने के लिये वे चार्जिक शक्ति निको के समान 'स्वभाववाद' का सहारा लेते हैं। अतः स्वाय के मतानुसार कहा अब कभी उत्पन्न होता है तब यह मिट्टी से ही उत्पन्न होता है यह बड़े और मिट्टी का स्वभाव है। इस प्रकार स्वाय मतानुयायी 'असत्कार्यवाद' है। वे कार्य और कारण में 'अर्थ-सहिष्णु' अगम्य मत मानते हैं। असत्कार्यवाद और सत्कार्यवाद के मानने वाला में परस्पर कुछ तर्क-विमर्श हुये हैं जिसका परिणाम वर्चन हम नाकम वर्चन के अन्वय में कर चके हैं।

स्वाय के अनुसार कार्य की उत्पत्ति के निम्न जिसका नियत रूप से पत्रमें रहता निम्न आवश्यक ही जिसके न रहने से वह कार्य उत्पन्न सम्भवान्तिष्ठ ही न हो सके और जो सम्भवा सिद्ध न हो वही कारण है। अतः सम्भवान्तिष्ठ वह कारण है जिसके न रहने पर भी कार्य हो सके। स्वाय ने पाँच प्रकार के सम्भवान्तिष्ठ कारण माने हैं जो कि वास्तविक कारण नहीं है। (१) कारण के पुनः जैसे कुम्हार के डब्बे का रत्न आदि बड़े की उत्पत्ति से पूर्व उपस्थित होने पर भी उसका कारण नहीं है। (२) कारण का कारण अथवा दूर का कारण भी अनिवार्य नहीं है इस प्रकार कुम्हार का पिता बड़े का कारण नहीं है। (३) इसी प्रकार कारण के अन्वय कार्य भी परस्पर कारण-कार्य रूप में सम्बन्धित नहीं है। कुम्हार के डब्बे से उत्पन्न गड्ढे बड़े का कारण नहीं है चाहे वह नियत रूप से पूर्वगामी क्यों न हो। रत्न के बाह्य दिन और दिन के बाह्य गल जाती हैं परन्तु इनमें कोई कारण-कार्य सम्बन्ध नहीं है। (४) बिम्ब (Space) आदि निरव्यक्त आकाशिक पूर्ववृत्ति नहीं है। (५) कुम्हार के गड्ढे के समान अनावश्यक वस्तुएँ सर्वत्र उपस्थित रहने हुये भी कार्य (बड़े) की नियत पूर्व वृत्ति नहीं है।

इस प्रकार स्वाय के अनुसार कारण कार्य का निम्नपूर्व गामी तो है ही पास ही सम्भवान्तिष्ठ भी है। वह कार्य की समस्त आवश्यक और निरपेक्ष पूर्व गामी वस्तुओं का योग है। ये वस्तुएँ 'कारण सामग्री' कहलाती हैं। विरोधी वस्तुओं के अभाव को 'प्रतिबन्धकभाव' कहते हैं। कारण सामग्री की उपस्थिति के साथ साथ कार्य की उत्पत्ति होने के लिये प्रतिबन्धकभाव भी होना चाहिये।

न्याय के अनुसार कारण तीन प्रकार के हैं— समवायि, असमवायि और निमित्त ।

(१) समवायि कारण—यह है जिसमें समवाय-सम्बन्ध में कार्य उत्पन्न हो । जैसे सूत कपड़े का समवायि कारण है क्योंकि सूता में समवाय-सम्बन्ध में कपड़ा उत्पन्न होता है । समवाय-सम्बन्ध में जब तक एक पदार्थ विद्यमान

रहता है अर्थात् नाश नहीं होता तबतक वह दूसरे में आश्रित होता ही स्थित रहता है । 'समवाय-सम्बन्ध' रखने वाले दोनों पदार्थ 'अयुत मिद्ध' रहनाते हैं । घड़ा और उमका रूप दोनों अयुतमिद्ध हैं क्योंकि घड़े के बिना उमका रूप नहीं रह सकता । रूप जब तक रहेगा तब तक घड़े का आश्रित हाकर रहेगा । नैयायिकों ने इन पाँच जोड़ों का अयुतमिद्ध कहा है—(अ) अवयव और अवयवी, (आ) गुण और गुणी, (इ) क्रिया और त्रिषावान, (ई) जानि और व्यक्ति, (उ) नित्य द्रव्य और विधेय । इनमें प्रत्येक जोड़े में परस्पर 'समवाय-सम्बन्ध' है ।

(२) असमवायि कारण—न्याय के अनुसार जो किसी काय के पहले नियत-रूप से रहे तथा अन्यथा सिद्ध न हो और जो काय के साथ साथ उस कार्य के समवायि कारण में समवाय-सम्बन्ध में रहे यह उस कार्य का असमवायि कारण है । जैसे सूतों में रहने वाला 'मयोग' उन सूतों में उत्पन्न 'कपड़ा रूपी काय' का 'असमवायि कारण' है । इस उदाहरण में कपड़े का समवायि-कारण सूत है और सूतों में परस्पर मयोग सम्बन्ध है । मयोग गुण है जो समवाय-सम्बन्ध में सूतों में है और सूतों के मयोग के बिना कपड़ा नहीं उत्पन्न हो सकता । अतः मयोग कपड़े का कारण भी है और उन्हीं सूतों में समवाय-सम्बन्ध से 'कपड़ा रूपी काय' भी साथ साथ वर्तमान है ।

असमवायि कारण का एक दूसरा लक्षण भी बतलाया जाता है—जो किसी काय का कारण हो तथा काय के साथ साथ समवाय सम्बन्ध से उस काय के समवायि कारण में अथवा 'समवायि कारण के समवायि कारण' में समवाय-सम्बन्ध से रहे वही उस काय का असमवायि कारण है । जैसे 'सूत रूप' 'पटरूप' का असमवायि कारण है क्योंकि 'सूत का रूप' 'कपड़े के रूप' का कारण है और कपड़े के रूप के समवायि कारण अर्थात् कपड़े के समवायि कारण अर्थात् सूत में कपड़ा रूपी समवायि कारण के साथ साथ समवाय-सम्बन्ध से उपस्थिति है ।

असमवायि कारण के नाश होने से काय का नाश हो जाता है । असमवायि कारण केवल 'गुण' और 'क्रिया' होती है ।

(३) निमित्त कारण—जो काय के पूर्व नियत रूप में रहे और अन्यथा सिद्ध न हो उसे नैयायिकों ने 'निमित्तकारण' कहा है । यह समवायि कारण तथा असमवायि कारण दोनों से भिन्न है ।

का यह मत नहीं मानते कि आत्मा स्वप्रकाश-चैतन्य है। नैयायिका के अनुसार कोई पदार्थ शुद्ध चैतन्त्र नहीं हो सकता। चैतन्य के लिये आश्रय द्रव्य का होना आवश्यक है। आत्मा ज्ञान नहीं बल्कि ज्ञाता है। वह अहंकार का आश्रय और भोजन है। नैयायिक आत्मा का बौद्ध के समान विज्ञाना का सम्मान अथवा प्रवाह मात्र भी नहीं मानते क्योंकि वैसा मानने पर स्मृति का नहीं समझाया जा सकता। आत्मा को मन भी नहीं माना जा सकता क्योंकि तब सुख-दुःख यदि मन के ही गुण होंगे और मन के अणु तथा अप्रत्यक्ष होने के कारण ये भी अणु तथा अप्रत्यक्ष होंगे परन्तु व्यवहार में हमें सुख दुःख को प्रत्यक्ष अनुभूति होती है। इसी प्रकार आत्मा बाह्य इन्द्रिया से भी भिन्न है क्योंकि कल्पना, स्मृति, विचार आदि मानसिक व्यापार बाह्य इन्द्रियों के कार्य नहीं हैं। शरीर आत्मा नहीं है क्योंकि उसकी अपनी चेतना या ज्ञान नहीं है। अतः नैयायिक चार्वाक मत का भी खंडन करते हैं।

आत्मा का ज्ञान कैसे होता है ? इस विषय में न्यायदर्शन में विशेषतः दो मत मिलते हैं। नव्य न्याय के अनुसार मन के साथ आत्मा

आत्मा का ज्ञान का स्याग होने पर 'मैं हूँ' इस प्रकार का एक मानस प्रत्यक्ष होता है और इस मानस प्रत्यक्ष से आत्मा का साक्षात् ज्ञान होता है। परन्तु कुछ अन्य नैयायिकों के अनुसार आत्मा को प्रत्यक्ष विषय के रूप में नहीं जाना जा सकता। आत्मा का ज्ञाता, भोक्ता अथवा कर्ता के रूप में ही जाना जाता है। आत्मा का ज्ञान किसी न किसी गुण के द्वारा होता है। बुद्धि, सुख, दुःख या प्रयत्न आदि प्रत्यक्ष-गुण-विशिष्ट रूप में ही आत्मा को जाना जा सकता है। अपनी आत्मा का प्रत्यक्ष स्वयं किया जा सकता है परन्तु दूसरों की आत्माओं को बुद्धि-परिचालन-कार्यों से अनुमान लगाकर जाना जा सकता है क्योंकि इन कार्यों का कारण शरीर नहीं हो सकता।

इस प्रकार इस दूसरे मत के अनुसार इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःख और बुद्धि आदि प्रत्यक्ष गुणों का अस्तित्व ही आत्मा के अस्तित्व का

आत्मा के अस्तित्व का प्रमाण प्रमाण है क्योंकि यह सब आत्मा के गुण हैं और इनका शरीर, इन्द्रियो अथवा मन आदि के गुण मानकर नहीं समझाया जा सकता। इच्छा तभी हो सकती है जबकि

कोई ऐसा स्थायी आत्मा हो जिसने अतीत में वस्तुओं से सुख प्राप्त किया हो और जो वर्तमान वस्तुओं का अतीत की वस्तुओं के समान समझ कर उनसे सुख पाने की इच्छा रखता हो। इस प्रकार सुख दुःख की अतीत स्मृति के आधार पर ही समझाया जा सकता है, अतः उनकी उपस्थिति आत्मा के अस्तित्व का प्रमाण है। इसी प्रकार द्वेष और प्रयत्न भी स्थायी आत्मा के बिना नहीं हो सकते। बुद्धि या ज्ञान भी आत्मा का अस्तित्व सिद्ध करता है। सबसे पहले आत्मा में किसी

वस्तु को जानने की इच्छा होगी है। जब आत्मा उस पर ब्रह्म के द्वारा विचार करता है और अन्त में उस विषय का ज्ञान प्राप्त कर लेता है।

अपवर्ग अथवा मोक्ष

नैसर्गिक मोक्ष का अपवर्ग कहने हैं। अपवर्ग का अर्थ है बीमारता के इक्कीस प्रकार के दुःख तथा उन दुःखों का कारणों की आग्नि की निवृत्ति। ये इक्कीस प्रकार के दुःख छरीर मनस् तथा हैं ? को लक्षण हैं इन्द्रियों तथा उन इन्द्रियों के छ छ लक्षण विषय और उनके का ज्ञान रम ज्ञान आदि छ ज्ञान तथा मुख और दुःख इन इक्कीसों में उत्पन्न होता है। जन्म मोक्ष दुःख के पूरा निरोध की अवस्था है। इनमें आत्मा छरीर और इन्द्रियों के बन्धनों में मुक्त हो जाता है क्योंकि उनकी छोड़ बिना दुःखों से छान्दस्य नहीं हो सकता। दुःखों का वह नाश भव्यकालिक नहीं बल्कि सदा के लिये है। अपवर्ग आत्मा की वह अवस्था है जिसे कर्म कर्णों में 'अमयम् अवयवम् अमृतपुण्यम्' आदि कहा गया है। यहाँ वह ध्यान रखने की बात है कि छरीर से मुक्त हो जाने पर आत्मा के दुःखों का ही नहीं बल्कि मुखों का भी अन्त हो जाता है। जन्म मुक्त आत्मा मुख दुःख में परे निराग्न अनुकूलिहीन विष्णुसत् अवैतन हो जाता है।

पीनम के अनुसार मिथ्या ज्ञान के नाश होने में राय छप आदि साधों का नाम हो जाता है परन्तु प्रवृत्ति नहीं होती छिन्न बन्धन ही नहीं अपवर्ग पाने सेना पड़ना और अन्त में दुःख का नाश होने से मुक्ति के लक्षण मिलनी हैं। मिथ्या ज्ञान के नाश के लिए सत्य ज्ञान की आवश्यकता है। सत्य ज्ञान स्वयं सात्य के बाहर प्रमेयों को जानने में जाता है। परन्तु इन सात्य प्रमेयों के समार्थ ज्ञान के लिये 'सप्तत्रय' से लेकर निम्न स्वान पर्यन्त चौदह पञ्चाची और प्रमाणों का भी ज्ञान आवश्यक है। ये चौदह पञ्चाची निम्न लिखित हैं—(१) सप्तत्रय (२) प्रमाण (३) दुष्टान्त (४) सिद्धान्त (५) अवयव (६) लक्ष (७) निर्णय () बाध (९) जन्म (१) विपश्चा (१) त व ज्ञान (१) ज्ञान (१३) आदि और (१४) निम्न स्वान। स्वायत्त के अनुसार पिद्धम् अग्नि के कर्म जन्म लक्ष्मणों या लक्षण कर्मों के ज्ञान की बोधाम्पास के प्रमाण में प्राप्त करने उन कर्मों के भावने योग्य विष्णु-विष्णु छरीरों को 'चामसूत्र' के द्वारा उत्पन्न करके कर्मों के ज्ञान में लक्षणा का ब्रह्मकर, सभी मोक्षों को भोग लेने के बाद पूर्व कर्मों का नाश हो जाने हैं। बहिष्क में होने वाले छरीरों के अभाव में जब वर्तमान छरीर का नाश होता है तभी इक्कीसों दुःखों की आग्नि की निवृत्ति होगी है और मायक मुक्त हो जाता है। इस प्रकार

न्याय ने अपवर्ग प्राप्त करने के लिये यागाम्यास पर बड़ा जोर दिया है। शास्त्रों के श्रवण से साधक ससार से विरक्त होकर मोक्ष की इच्छा करता है। फिर आत्मा पर मनन करने से उसका आत्मविषयक ज्ञान सुदृढ़ होता है। अष्टांग योग का अभ्यास करके ध्यान तथा समाधि में पूर्ण परिपाक को प्राप्त करके साधक आत्मा को साक्षात्कार करता है। इसके बाद निष्काम कर्म करने से उमक कर्म जन्म सस्कार नहीं उत्पन्न होते अर्थात् कर्म मंचित नहीं होते और इसलिये मुक्त आत्मा का पुनर्जन्म नहीं होता। इसमें शरीर के बन्धनों के माथ माथ दुस्त भी छूट जाते हैं। यही अपवर्ग है।

ईश्वर

ईश्वर जगत का स्रष्टा, पालक तथा सहारक है। वह जगत का उपादान नहीं बल्कि निमित्त कारण है। वह जीवात्माओं के कर्मों का ईश्वर क्या प्रयोजक कारण भी है। उसी की प्रेरणा से जीवों के सभी है ? कर्म होते हैं। जैसे कोई बुद्धिमान और दयालु पिता अपने पुत्र का उसकी मेधा, योग्यता और उपार्जित गुणों के अनुसार काय करने को प्रेरित करता है वैसे ही ईश्वर भी जीवों के अदृष्ट (अतीत सस्कार) के अनुसार उन्हें कर्म करने तथा उमके अनुसार फल पाने को प्रेरित करता है। अतः ईश्वर जीवों के कर्मों का प्रयोजक-कर्त्ता है। वह मनुष्य तथा अन्य जीवों का धर्म व्यवस्थापक, कर्म-फल-दाता और सुख-दुःखों का निर्णायक है। वह विश्व कर्मा है। वह शून्य से नहीं बल्कि अपने साथ रहने वाली नित्य सत्ताओं परमाणुओं, दिक्, काल, आकाश, मन तथा आत्माओं से जगत की सृष्टि करता है। उसी इच्छा से जगत स्थित रहता है। अतः वह जगत का पोषक भी है धार्मिक प्रयोजनों के लिये जगत के सहार की आवश्यकता होने पर वह अपनी विध्वंसक शक्तियों द्वारा जगत का सहार करता है। अतः वह जगत का सहारक भी है। दिक्, काल आदि द्रव्यों का ईश्वर के साथ शरीर और आत्मा का सम्बन्ध है। अतः वे उसे सीमित नहीं करते। मनुष्य के पाप और पुण्य के अनुसार चलने पर भी वह सब शक्तिमान है। सभी वस्तुओं और घटनाओं का यथाय ज्ञान होने से वह सबज्ञ है। अपने नित्य ज्ञान से वह ससार के सभी विषयों का अपरोक्ष ज्ञान प्राप्त कर लेता है। वह नित्य-ज्ञान-युक्त है अर्थात् वह ज्ञान का आश्रय है स्वयं ज्ञान नहीं है। उममें आधिपत्य, वीर्य, यज्ञ, श्री, ज्ञान तथा वैराग्य, ये पञ्चैश्वर्य पूर्ण और अखण्ड रूप से विद्यमान हैं।

ईश्वर की सत्ता को सिद्ध करने के लिये न्याय दशम के प्रायः दस प्रमाणों में से मुख्य निम्नलिखित हैं —

(१) ईश्वर ज्ञान की आवश्यक वस्तुओं का कर्ता है—जगत् में वा प्रकाश की वस्तुएँ हैं माधयक और निरवयव । जिस वायु माकाय आत्मा बन और त्रिणि जल अग्नि तथा वायु के परमाणु निरवयव तथा निरवयव हैं अतः उनसे स्रष्टा का प्रत्यक्ष नहीं उठता । परन्तु इनके अभिव्यक्ति वस्तुओं माधयक है और न मनु है न विष्णु । अतः उनका कुछ न कुछ कारण अवश्य है । किसी बुद्धिमान वर्ग के लक्षणनक बिना इनके उपादान कारणों के वह कर अवका आकार नहीं का लाना या इनमें मिलना है । इस वर्गों के माधयक का ज्ञान मध्य बुद्धि की इच्छा और प्रयत्न की लक्षण (ज्ञान-विहीन) इति) द्वारा आवश्यक है । वह सर्वज्ञ भी होना चाहिये अतः उक्त परमाणु जैसी मुख्य लक्षणों का कर्म ज्ञान होना । इस प्रकार वर्गों के ये लक्षण गुण निरवयव ही मिलन हैं । अतः ज्ञान के वर्गों के रूप में निरवयव का अभिव्यक्ति अवश्य है ।

(२) माधयक के कारण अद्वय का अभिव्यक्ति ईश्वर है—जगत् में सब भावों का भाग विभक्त विभक्त है । कोई असीर पर में अन्त होता है । कोई परीर पर में । कोई क्षेत्रज्ञ करने भी वेद अतः लाना नहीं उठा पाता । किसी की पर बैठ छोट बात अतः ज्ञान है । कुछ गुणों है कुछ बुद्धिमान । निरवयव के अनुमान लाना वा वह माधयक अतः अद्वय का कारण है । अद्वय अर्थ वा बुरे कर्मों में उत्पन्न पुण्यों वा कर्मों का अर्थ है । अर्थों वर्गों द्वारा आत्माओं में पुण्य उत्पन्न करने हैं और अतः कर्मों पात्र उत्पन्न करने हैं । इस प्रकार अद्वय इन अर्थों और बुरे जगत् के अर्थों बुरे कर्मों का अर्थ है । अर्थों वर्गों के अर्थों और बुरे कर्मों के बुरे कर्म होते हैं । अतः अद्वय के अनुमान मनुष्यों की इस अर्थों में तथा अर्थों अर्थों में ही पुण्य पुण्य मिलता है । परन्तु अद्वय अर्थों है अतः वह स्वयं अद्वय कर्मों और अर्थों के अर्थों में व्यवस्था नहीं उत्पन्न कर सकता । उसके लिये एक बुद्धिमान लक्षणनक की आवश्यकता है । जीवात्मा अद्वय का लक्षणनक नहीं हो सकता क्योंकि अपनी अद्वय के लक्षणनक में वह कुछ नहीं जानता और अद्वय का लक्षण माधयक की इच्छा के बिना ही हो सकता है । अतः निरवयवों के अनुमान अद्वय का लक्षणनक अर्थों सर्व लक्षणनक और सर्वज्ञ परमाणु ही हो सकता है । इस लक्षण में माधयक अर्थों और अद्वय ईश्वर हैं अभिव्यक्ति की निरवयव है ।

(३) सर्व वर्गों की प्रामाणिकता का कारण ईश्वर है—वेदों की प्रामाणिकता ही ईश्वर के अभिव्यक्ति का प्रमाण है । वेद प्रामाणिक हैं अतः उनका कर्ता ईश्वर ही प्रामाणिक है । जैसे किसी विज्ञान के कुछ लक्षणों को बाध कर उसको प्रामाणिक माना जा सकता है । उनी प्रकार वेद के लक्षणों को बाध कर अतीति

विधान सहित सम्पूर्ण वेद का प्रामाणिक मानना चाहिये । वेदों की प्रामाणिकता उसके रचयिता पर निर्भर है । वेदा का कर्ता जीव नहीं हा मन्ना क्याकि जीव उनके अलीक्ष और अनीन्द्रिय विषया को नहीं जान सक्ता । वेदा का कर्ता तो वही हा मन्ना है जो भूत, वतमान और भविष्य, मध्य-परिणामो, विभू, और अणु, इन्द्रियगम्य और अनीन्द्रिय सभी विषया ता अपराध ज्ञान प्राप्त कर सकना हा । अन वेदा का कर्ता ईश्वर ह और उमी स वेदों की प्रामाणिकता ह । जैसे विज्ञानों की प्रामाणिकता उनके प्रवक्ता पर निर्भर ह उमी प्रकार वेदों की प्रामाणिकता ईश्वर पर निर्भर ह ।

(४) आप्त वचन भी ईश्वर को प्रमाणित करते हैं—ईश्वर की प्रामाणिकता का चौथा प्रमाण श्रुति है । वेद, उपनिषद्, गीता सभी मे ईश्वर के अस्तित्व का माना गया है । श्रुति ऋषि महात्माओं के साक्षात् अनुभव का भंडार है । ईश्वर का अस्तित्व तक मे नहीं बल्कि अनुभव मे ही सिद्ध किया जा सकता है । अत जिन्हें व्यक्तिगत रूप मे अनुभव नहीं हा पाता उन्हें आप्त वचन अथवा श्रुति पर ही निर्भर रहना चाहिये । कुसुमाञ्जलि के अनुसार जैसे वैज्ञानिक नियम की सत्यता के लिये वैज्ञानिक कारण और उनके विज्ञान ही प्रमाण हैं उमी प्रकार ईश्वर-सिद्धि के लिये श्रुति भी प्रमाण है ।

ईश्वर के अस्तित्व का सिद्ध करने के लिय उदयन ने निम्नलिखित श्लोक मे ना तक उपस्थित किये हैं —

उदयन के तक कार्यायोजन धृत्वादे पदात् प्रत्ययत श्रुते ।
वाक्यात् सख्याविशेषाच्च साध्यो विश्वविद्वयः ।^१

(१) कार्यात्—जगत काय है अत उमका एक निमित्त कारण भी होगा । यह बुद्धिमान कारण ही ईश्वर है ।

(२) आयोजनात्—परमाणु निष्क्रिय है अत उनके आवश्यक संयोग के लिये ईश्वर के द्वारा उन्हें गति मिलना आवश्यक है । ईश्वर के बिना अदृष्ट परमाणुओं मे गति का संचार नहीं कर सकता ।

(३) धृत्वादे—जगत् को धारण और नाश करने वाला ईश्वर है । उसी के सकल्प मे सृष्टि स्थिति और प्रलय होते हैं ।

(४) पदात्—शब्दों मे अपने विषयों का अर्थ करने की शक्ति ईश्वर से आती है । प्रत्येक शब्द किसी विषय अथवा वस्तु का प्रतीक है ।

(५) प्रत्ययत—ईश्वर प्रामाणिक वेदों का रचयिता है ।

(६) श्रुते—श्रुति ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करती है ।

(७) बावशात—वैदिक कथनों में नैतिक नियम तथा निषेध बतलाए गये हैं। ईश्वर ही नैतिक बाक्यों का रचयिता है। वैदिक नियम वही नियम हैं।

(८) ब्रह्मा विरोधात—न्याय वैशेषिक के अनुसार 'ब्रह्मभुक्' ही ब्रह्मों के मूह्य ब्रह्म से नहीं बल्कि उनकी संख्या 'ओ' से बनता है। संख्या एक तो प्रत्यक्ष मान्य पड़ती है परन्तु अन्य सब मानसिक प्रत्यय हैं। मृष्टि के समान आभाएँ, ब्रह्म ब्रह्मष्ट बिक काल मानस आदि सभी अभेदन रहते हैं। अतः नैक्या ईश्वर की ही अपेक्षा बुद्धि पर निर्भर रखनी और उसी में मृष्टि होनी। अतः ईश्वर का अस्तित्व मानना आवश्यक है।

(९) ब्रह्मदात—हम अपने वर्णानुसार कल मानते हैं। कर्मों में पाप पुण्य होते हैं और पाप पुण्य का प्रसार ब्रह्मष्ट कहलाता है। परन्तु यह ब्रह्म अभेदन है। अतः ब्रह्म के अनुसार कर्म कल होने के लिये ईश्वर की आवश्यकता है।

ईश्वर विरोधी युक्तियाँ और उनके उत्तर

(१) ईश्वर के अस्तित्व के सम्बन्ध में पीछे की हुई तीसरी और चौथी युक्ति में अयोध्याप्रय शेष का आश्लेष किया जा सकता है। सर्व सर्वान स्रष्टा के अनुसार यहाँ अयोध्याप्रय शेष नहीं है क्योंकि वह शेष उनी होता है जब वो विषय एक ही सृष्टि से परस्पर निर्भर हो जबकि यहाँ के दो विषय विभिन्न सृष्टियों से एक दूसरे पर निर्भर है। अस्तित्व की सृष्टि से वेद ईश्वर पर निर्भर है क्योंकि ईश्वर ने वेद बनाये। मनुष्य के ज्ञान की सृष्टि से ईश्वर वेद पर निर्भर है क्योंकि उससे ही मनुष्य को ईश्वर का ज्ञान होता है।

(२) न्याय के ईश्वरवाद के विरुद्ध दूसरा आश्लेष यह है कि यदि ईश्वर सत्कार का कर्ता है तो वह अवश्य अतीत होना क्योंकि सत्कार के बिना कोई कर्म नहीं किया जा सकता। नैयायिक इसका उत्तर इस प्रकार देते हैं। ईश्वर का अस्तित्व या तो सृष्टि से सिद्ध हो गया है या नहीं। यदि सिद्ध हो गया है तो फिर वह आश्लेष बठला व्यर्थ है। यदि सिद्ध नहीं हुआ तो यह आश्लेष उठाने की क्या आवश्यकता है।

न्याय के ईश्वरवाद के विरुद्ध तीसरा आश्लेष सृष्टि रचना के ईश्वर के प्रयोजन की लेकर है। सृष्टि में ईश्वर का अपना प्रयोजन नहीं है क्योंकि वह पूर्ण है। यह प्रयोजन दूसरों के लिये भी नहीं हो सकता क्योंकि दूसरों के लिये प्रयोजन करने वाला भी बुद्धिमत् नहीं समझा जा सकता। यदि वह प्रयोजन करता है तो सत्कार से दुःखी बन गयी है। अतः ईश्वर को सत्कार का कर्ता नहीं माना जा सकता है। इसके उत्तर में नैयायिकों का कहना है कि ईश्वर ने सत्कार को करवाकर सत्कार ही चीजों के ब्रह्म के कारण सृष्टि होने में सबसे मुख दुःख दोनों का होगा स्वाभाविक है। परन्तु ईश्वर सृष्टि के अतीत

विधान सहित सम्पूर्ण वेद की प्रामाणिक मानना चाहिये । वेदों की प्रामाणिकता उनके रचयिता पर निर्भर है । वेदों का कर्ता जीव नहीं हो सकता क्योंकि जीव उनके अलौकिक और अतीन्द्रिय विषयों को नहीं जान सकता । वेदों का कर्ता वही हो सकता है जो भूत, वतमान और भविष्य, मध्य-परिणामो, विभू, और अणु, इन्द्रियगम्य और अतीन्द्रिय सभी विषयों का अपराध ज्ञान प्राप्त कर सकता हो । अतः वेदों का कर्ता ईश्वर है और उसी में वेदों की प्रामाणिकता है । जैसे विज्ञानों की प्रामाणिकता उनके प्रयत्न पर निर्भर है उसी प्रकार वेदों की प्रामाणिकता ईश्वर पर निर्भर है ।

(४) आप्त वचन भी ईश्वर को प्रमाणित करने हैं—ईश्वर की प्रामाणिकता का चौथा प्रमाण श्रुति है । वेद, उपनिषद्, गीता सभी में ईश्वर के अस्तित्व का माना गया है । श्रुति ऋषि महात्माओं के माक्षात अनुभव का भंडार है । ईश्वर का अस्तित्व तक में नहीं बल्कि अनुभव में ही सिद्ध किया जा सकता है । अतः जिन्हें व्यक्तिगत रूप में अनुभव नहीं हो पाता उन्हें आप्त वचन अथवा श्रुति पर ही निर्भर रहना चाहिये । कुमुदाञ्जलि के अनुसार जैसे वैज्ञानिक नियम की मत्यता के लिये वैज्ञानिक कारण और उनके विज्ञान ही प्रमाण हैं उसी प्रकार ईश्वर-सिद्धि के लिये श्रुति भी प्रमाण है ।

ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिये उदयन ने निम्नलिखित श्लोक में नीचे तक उपस्थित किये हैं —

उदयन के तक कार्यायोजन धृत्वादे पवात् प्रत्ययत श्रुते ।

वाक्यात् सख्याविशेषाच्च साध्यो विश्वविद्वय ।^१

(१) कार्यातः—जगत कार्य है अतः उसका एक निमित्त कारण भी होगा । यह बुद्धिमान कारण ही ईश्वर है ।

(२) आयोजनातः—परमाणु निष्क्रिय है अतः उनके आवश्यक संयोग के लिये ईश्वर के द्वारा उन्हें गति मिलाना आवश्यक है । ईश्वर के बिना अदृष्ट परमाणुओं में गति का संचार नहीं कर सकता ।

(३) धृत्वादे—जगत को धारण और नाश करने वाला ईश्वर है । उसी के सकल्प से सृष्टि स्थिति और प्रलय होते हैं ।

(४) पवातः—उद्यो में अपने विषयों का अग्र करने की शक्ति ईश्वर से आती है । प्रत्येक शब्द किसी विषय अथवा वस्तु का प्रतीक है ।

(५) प्रत्ययत—ईश्वर प्रामाणिक वेदों का रचयिता है ।

(६) श्रुते—श्रुति ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करती है ।

(४) वास्तविक—वैदिक कथनों में नैतिक नियम तथा नियोजन बतलाए गये हैं। ईश्वर ही नैतिक वाक्यों का रक्षयिता है। वैदिक नियम वैसी नियम हैं।

() संख्या विज्ञेय—न्याय वैशेषिक के अनुसार 'अव्यय' हो अनुमा के मुख्य द्रव्य से नहीं बल्कि उनकी संख्या 'बो' से बनता है। संख्या एक तो प्रत्यक्ष मान्य पड़ती है परन्तु अन्य सब मानसिक प्रत्यय हैं। मृष्टि के समान आम्पाट, अणु, अणुष्ट दिक कास मानस आदि सभी अचेतन रहते हैं। अतः संख्या ईश्वर की ही अजेय बुद्धि पर निर्भर रहेगी और उन्हीं में मृष्टि होगी। अतः ईश्वर का अस्तित्व मानना आवश्यक है।

(९) अव्यय—हम अपने कर्मानुसार फल प्राप्त हैं। कर्मों ने पाप पुण्य होते हैं और पाप पुण्य का बंटार अव्यय कहलाता है। परन्तु यह अव्यय अचेतन है। अतः अव्यय के अनुसार कर्म फल होने के लिये ईश्वर की आवश्यकता है।

ईश्वर विरोधी युक्तियाँ और उनके उत्तर

(१) ईश्वर के अस्तित्व के सम्बन्ध में पीछे की हुई तीसरी और चौथी युक्ति में अयोध्याय शेष का आक्षेप किया जा सकता है। सर्व वर्णन सत्रह के अनुसार यहाँ अयोध्याय शेष नहीं है क्योंकि यह शेष उन्हीं होता है जब वो विषय एक ही मृष्टि में वरन्पर निर्भर हो जबकि यहाँ ये दो विषय विभिन्न मृष्टियों में एक दूसरे पर निर्भर है। अस्तित्व की मृष्टि से वेद ईश्वर पर निर्भर है क्योंकि ईश्वर के वेद बनाये। मनुष्य के ज्ञान की मृष्टि से ईश्वर वेद पर निर्भर है क्योंकि उससे ही मनुष्य को ईश्वर का ज्ञान होता है।

(२) न्याय के ईश्वरवाद के विरुद्ध दूसरा आक्षेप यह है कि यदि ईश्वर संचार का कर्ता है तो वह अवश्य अतीत होना क्योंकि संचार के बिना कोई कर्म नहीं किया जा सकता। नैतिक इतका उत्तर इस प्रकार देते हैं। ईश्वर का अस्तित्व या तो युक्ति से सिद्ध हो गया है या नहीं। यदि सिद्ध हो गया है तो फिर यह आक्षेप उठाना व्यर्थ है। यदि सिद्ध नहीं हुआ तो यह आक्षेप उठाने की क्या आवश्यकता है।

न्याय के ईश्वरवाद के विरुद्ध तीसरा आक्षेप मृष्टि रचना में ईश्वर के प्रयोजन की लेकर है। मृष्टि में ईश्वर का अपना प्रयोजन नहीं है क्योंकि वह पूर्ण है। वह प्रयोजन दूसरों के लिये भी नहीं हो सकता क्योंकि दूसरों के लिये प्रयत्न करने वाला भी बुद्धिमत् नहीं समझा जा सकता। यदि वह प्रयोजन करता है तो स्वयं में कुछी अवश्य है। अतः ईश्वर को संचार का कर्ता नहीं माना जा सकता है। इसके उत्तर में नैयायिकों का कहना है कि ईश्वर ने संचार को कर्मानवक बताया है चौथी के अव्यय के कारण मृष्टि होने में उनमें कुछ कुछ दोषों का होना स्वाभाविक है। परन्तु ईश्वर मृष्टि के प्रयोजन

नहीं है। जैसे मनुष्य का शरीर उमरा पराजित नहीं होता बल्कि कम करने और वक्ष्य प्राप्त करने में उमरा मगमन होता है। वैसे ही मनुष्य ईश्वर का पराजित नहीं होता बल्कि उमरा प्रयाजा की पूर्ति में मगमन होता है।

आलोचना

भारतीय दर्शना में न्याय का मुख्य योगदान उमरा का शास्त्र, ज्ञान शास्त्र और विधान प्रणाली है और डा क्षेत्र में उमरा मूल्याता विचार उपस्थित किये हैं। न्याय भारतीय दर्शना पर इस आशय का गुंठ तारा जयाव है कि आप्त जानो पर अवलम्बित होने के कारण भारतीय दर्शना गुणित प्रणाली नहीं है।

परन्तु तत्र विचार के क्षेत्र में न्याय के विचार का स्तर नोचा है। आत्मा का सम्बन्ध में न्याय का विचार मयथा गुणितहीन है। उमरा सैन्य का आत्मा का आकस्मिक गुण माना है। शास्त्रिक दृष्टि में इस मत का वेदान्त में पर्याप्त सादन हा चुता है परन्तु अपनी अनुभूति के आधार पर भी कोई भी सैन्य की आत्मा का आकस्मिक गुण नहीं मानेगा।

आत्मा का विचार अगमाचीन होने के कारण ही न्याय में अपनी का विचार बड़े नीचे स्तर पर है। मुक्त जीव में भी सामान्य-दशा 'स्वरूप योग्यता' के रूप में रहनी है। फिर शरीर आदि सामग्री मिल जाने पर मुक्त और ममारी में क्या भेद रह जायेगा। यदि मुक्ति का अर्थ सैन्य और आनन्द रहित समस्त गुणों का निषेध है तब मुक्तात्मा एक शिला के समान है इसी का उपहास करते हुए श्रीहप ने कहा है

मुक्तये य शिला त्वायशास्त्रमूचे मचेतमाम् ।

गीतम समवेत्स्यैव यथा वित्त्य तर्पैव म ॥

न्याय वैशेषिक का ईश्वर सम्बन्धी मत भी समीचीन नहीं है। शकर ने इस मत की अलोचना की है। न्याय वैशेषिक और शकर के ईश्वर सम्बन्धी विचारों की तुलना इस पुस्तक में शकर वेदान्त के प्रसंग में की गई है। न्याय का ईश्वरवाद (Theism) अविकसित और अपूर्ण है।

आदर्श अध्याय वैशेषिक दर्शन

वैशेषिक दर्शन में 'विशेष' नामक पदार्थ की विचार व्याख्या की गई है अतः इसका नाम वैशेषिक पदार्थ। इस दर्शन के प्रवर्तक कणाद थे।
 नामकरण की व्याख्या कणाद इतने स्थायी थे कि बेटी से बूने हुए अन्न कणों के सहारे जीवन यापन करते थे। अतः इनका नाम कणाद पड़ा। कन का अर्थ अन्न अथवा 'विशेष' भी हो सकता है। अतः कणाद का अर्थ 'विशेष के दर्शन' पर रहने वाला भी हो सकता है। विद्वानों में एक कारिका प्रचलित है।

द्वित्वे च पाकभोत्पत्तौ विभागे च विभागश्च ।

यस्य न स्वानिता बुद्धिस्तं वै 'वैशेषिक' विदुः ॥

अतः द्वित्वोत्पत्ति पाकत्र विभागत्र विभाग आदि विषयों का विशेष रूप से प्रतिपादन करने के कारण ही इस दर्शन का नाम वैशेषिक पदार्थ माना जाता है। कणाद का वास्तविक नाम 'उन्मूक' था। अतः वैशेषिक दर्शन 'कणाद' अथवा 'उन्मूक' दर्शन भी कहा जाता है।

ज्ञान विचार

ज्ञान के समान वैशेषिक दर्शन में भी 'बुद्धि' उपलब्धि 'ज्ञान' तथा 'प्रत्यक्ष' आदि समानार्थक शब्द माने गए हैं। बुद्धि के प्रचालन रूप में दो चर हैं—विद्या और अविद्या।

विद्या चार प्रकार की है—प्रत्यक्ष अनुमान स्मृति तथा मार्ग। नैर्वायिक स्मृति तथा मार्ग को नहीं मानते। वैशेषिकों में 'न्याय' के 'तत्त्व' का विद्या 'आयम' की अनुमान में तथा उपमान को प्रत्यक्ष में माना जाता है। जैसे प्रत्यक्ष और अनुमान की व्याख्या के विषय में न्याय और वैशेषिक में मतभेद नहीं है। मार्ग ज्ञान आदिभोजन अर्थात् प्रतिभा से उत्पन्न ज्ञान है। इसमें दृष्टिय और अर्थ के वधि कर्म की आवश्यकता नहीं है। श्रुत और अभिप्राय का प्रत्यक्ष के समान ज्ञान रखने वाले वैदिक ऋषियों में आर्थ ज्ञान था। कभी कभी वह विपुल अन्तःकरण वाले व्यक्तिगणों में भी हो सकता है।

यद्यपि मन में अविद्या भी ज्ञान के अन्तर्गत है। अतः अविद्या का मिथ्या ज्ञान रहता गया है। अविद्या का नाश-मेद है—प्रमेय, विषय, अविद्या, अनध्यवसाय तथा स्वप्न। 'प्रमेय' और 'विषय' का अर्थ वैशेषिक दर्शन में भी न्याय दर्शन के समान है। अध्यवसाय अनिश्चयान्तरक ज्ञान का कहते हैं जैसे जिन्होंने कगार कभी नहीं देखा उन्हें उसे देखकर दावा रहेगी कि यह क्या है? वैशेषिक के अनुसार तब में धारण इन्द्रियों मन में लीन हो जाती है और मन 'मनावह-नाडी' के द्वारा 'पुगीतृ' नाडी में विश्राम करने चला जाता है। वही पहुँचने में पूर्व, पिछले कर्मों के मस्कारों के कारण और घात, पित्त तथा कफ की विषमता के कारण उन समय मन को अदृष्ट के सहारे अनग्न प्रकाश के विषयो का प्रत्यक्ष होता है। इसका स्वप्नज्ञान कहते हैं।

पदार्थ विचार

जैसे न्याय दर्शन मुख्यतः 'प्रमाण' का विचार करता है, वैसे ही वैशेषिक दर्शन विशेषतः 'प्रमेय' का विवेचन करता है। वैशेषिक दर्शन के अनुसार पदार्थ जगत की समस्त वस्तुएँ सात पदार्थों में बाँटी जा सकती हैं। पदार्थ का अर्थ वह वस्तु है जिसका किसी 'पद' (शब्द) से वाध होता हो। अतः इन सात पदार्थों में ससार की वे समस्त वस्तुएँ आ जाती हैं जिनका नाम करण सम्भव है। ये सातों पदार्थ ये हैं—(१) द्रव्य, (२) गुण, (३) कम, (४) सामान्य, (५) विशेष, (६) समवाय और (७) अभाव। इन सातों पदार्थों में दो प्रकार के पदार्थ हैं—भाव पदार्थ और अभाव पदार्थ। भाव पदार्थ वे हैं जिनकी भत्ता है अर्थात् जा विद्यमान है। उपरोक्त सातों पदार्थों में पहले छह भाव पदार्थ हैं। वैशेषिक सूत्र में केवल इन्हीं का उल्लेख मिलता है। 'अभाव' नामक सातवाँ पदार्थ बाद के ग्रन्थकारों द्वारा जोड़ा हुआ है।

(१) द्रव्य

वैशेषिक सूत्र के अनुसार द्रव्य गुण कम का आधार और अपने सावयव कार्यों का समवायी कारण है।^१ जैसे सूत से बने कपड़ में सूत कपड़ का समवायी कारण है। द्रव्य गुण कम से भिन्न होते हुए भी उनका आधार है। उनके बिना गुण अथवा कम नहीं रह सकते। द्रव्य नौ प्रकार के है—(१) पृथ्वी, (२) जल, (३) तेज, (४) वायु, (५) आकाश, (६) काल, (७) दिक्, (८) आत्मा और (९) मन। इनमें पहले १ क्रियागुणवत् समवायिकारण द्रव्यम्।

पौष 'पञ्चभूत' कहलाता है। इनमें से प्रत्येक से कोई न कोई ऐसा विशेष गुण है जिसका बाह्य इन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है। पृथ्वी में मल्ल जम में रस तेज में रूप वायु में स्पर्श और आकाश में शब्द भुज है। इनका प्रत्यक्ष कमजोर मान रखना बलु, त्वचा और कान से होता है। ये इन्द्रियाँ भी कमजोर पृथ्वी जल तेज वायु और आकाश से उत्पन्न होती जाती हैं। आकाश को छोड़ कर छेप चारों भूत इन्द्रिय कारण रूप में मिले और कार्य रूप में अनित्य हैं। इस प्रकार पृथ्वी जल तेज और वायु के परमाणु नित्य हैं क्योंकि ये परमाणु निरवयव और इतनीसे बनाये तथा अणुलु होता है। परन्तु परमाणुओं के संयोग से बने सभी कार्य इन्द्रिय अनित्य हैं क्योंकि संयोगवशात् सावयव ज्ञान के कारण वे अवयव-विरसेव वा विनाश को प्राप्त हो सकते हैं। पौषवा इन्द्रिय आकाश शब्द का आधार है। सीमित परिमाण तथा प्रकाश रूप न होने के कारण आकाश का प्रत्यक्ष नहीं होता। शब्द के ज्ञान से ही उसका अनुमान लगाया जाता है क्योंकि प्रत्येक भुज का कोई न कोई आधार अवश्य होता है और शब्द पृथ्वी जल तेज तथा वायु में से किसी का भी भुज नहीं हो सकता। इसके दो कारण हैं। एक तो इन इन्द्रियों के कमजोर पक्ष रस रूप तथा स्पर्श भुज व्यवयवोचर नहीं होते और शब्द व्यवयवोचर होता है। दूसरे इन इन्द्रियों से सूक्ष्म स्वान में ही शब्द का प्रारम्भ होता है। शब्द दिग्-काल मन और आत्मा का भी भुज नहीं हो सकता क्योंकि उसके अभाव में ही वे विद्यमान रहते हैं। अतः आकाश ही शब्द का आधार है। निरवयव होने के कारण आकाश एक और नित्य है। ऊपर, नीचे और चारों दिशाओं में उसके भुज शब्द के मालूम होने के कारण आकाश दिग् व्यवयव सर्व व्यापी तथा असीम है।

दिग् और काल भी आकाश के समान अवाचर, एक नित्य और सर्व व्यापी हैं।

दिग् और	दिग् का अनुमान 'यहाँ' 'वहाँ' 'निकट' और 'दूर' आदि
काल	प्रत्ययों के ज्ञान के कारण होता है। इसी प्रकार दूर भविष्य वर्तमान आशीत और अशीशीत—इन प्रत्ययों के आधार पर काल का अनुमान लगाया जाता है। इन

प्रकार आकाश दिग् और काल में तीनों वास्तव में एक एक हैं परन्तु अवाचिनेय के कारण वे अनेक प्रतीत होते हैं और इनके अर्थ भी एक दूसरे से भिन्न जान पड़ते हैं।

आत्मा के विषय में वीजैविक का अर्थ न्याय मत के ही समान है। आत्मा नित्य सर्वव्यापी और नैतन्य का आधार है। उसका ज्ञान आनन्द प्रत्यक्ष के हीता है। भिन्न भिन्न शरीर में आत्मा भी भिन्न भिन्न है। अतः आत्मा अनेक है। जीवात्मा के अतिरिक्त आत्मा का दूसरा प्रकार परमात्मा है। परमात्मा एक है और अक्षय वा कर्ता है।

मन के अस्तित्व का अनुमान इन दो बातों पर निर्भर है—(१) जैसे जगत के वाह्य पदार्थों के प्रत्यक्ष ज्ञान के नियम वाह्य इन्द्रिया की आवश्यकता पड़ती है उसी प्रकार ज्ञान, इच्छा, सुप्त, दुःख आदि आभ्यन्तरिक पदार्थों के साक्षात्कार के नियम आभ्यन्तरिक इन्द्रिय की आवश्यकता है यही मन है। (२) इन्द्रिय के वाह्य विषय में संयुक्त होने पर भी मनायाग के बिना वस्तु का ज्ञान नहीं होता। दूसरे पाँचों इन्द्रिया के एक साथ विषयों में संयुक्त होने पर भी एक विशेष क्षण में एक ही विषय को अनुभूति होती है। अतः इसमें जहाँ मन का अस्तित्व सिद्ध होता है वहाँ यह भी सिद्ध होता है कि मन अणु तथा निरवयव है। यदि मन अणु न होता तो एक ही क्षण में उसके भिन्न भिन्न अवयवों का भिन्न इन्द्रिया से संयोग होकर सबके विषयों का एक साथ ज्ञान होता। परन्तु व्यवहार में ऐसा नहीं होता। अतः मन निरवयव या अणुरूप है और प्रत्यक्ष का आभ्यन्तरिक साधन (इन्द्रिय) है। आत्मा इसी के द्वारा विषयों को ग्रहण करता है।

(२) गुण

वैशेषिक दर्शन के अनुसार गुण वह पदार्थ है जो द्रव्य में ही रहता है पर जिसमें और कोई गुण या कम नहीं रह सकता। गुण द्रव्य के बिना नहीं रह सकते इसीलिये ये गुण अर्थात् परतन्त्र या पर निर्भर कहलाते हैं। जैसा कि पहले बतलाया गया है द्रव्य ही काय का उपादान या समवायी कारण होता है। अतः गुण केवल समवायी कारण ही हो सकता है। वह गुण रूप से कार्य में सहायक होता है। सभी गुणों के द्रव्य पर आश्रित होने के कारण गुण का गुण नहीं हो सकता। गुण में कर्म अथवा गति भी नहीं होती। वह द्रव्य में निष्क्रिय होकर रहता है। इस प्रकार वह द्रव्य और कर्म दोनों से भिन्न है।

गुण चौबीस होते हैं—(१) रूप (२) रस (३) गन्ध (४) स्पर्श (५) शब्द (६) मरुता (७) परिमाण (८) पृथक्त्व (९) गुण के भेद संयोग (१०) विभाग (११) परत्व (१२) अपरत्व (१३) बुद्धि (१४) सुख (१५) दुःख (१६) इच्छा (१७) द्वेष (१८) प्रयत्न (१९) गुरुत्व (२०) द्रव्यत्व (२१) स्नेह (२२) सस्कार (२३) घम (२४) अधम। इन गुणों के भी और भेद किए गए हैं जैसे रूप के भेद श्वेत (उजला), कृष्ण (काला), रक्त (लाल), पीत (पीला), नील (नीला), हरित (हरा) आदि। रस के भेद—मधुर (मीठा) अम्ल (खट्टा), लवण (नमकीन), कटु (कड़वा), तिक्त (तीता), कषाय (कसैला) आदि। शब्द के भेद—ध्वन्यात्मक या अस्फुट जैसे घटी का शब्द और वर्णात्मक या स्फुट जैसे 'क' का उच्चारण। परिमाण के भेद—अणु (सबसे छोटा), लहस्व (छोटा), दीर्घ

(बड़ा) बड़प्प (सबसे बड़ा) । परिमाण वह मूल है जिसके कारण छोटे बड़े का भेद दिखाई देता है । संख्या में एक से लेकर ऊपर की ओर अनन्त संख्याएँ हैं । तन्मा वह मूल है जिसके कारण एक से तीन जैसे संख्याओं का व्यवहार क्रिया जाता है । पृथक्त्व के कारण एक वस्तु और दूसरी वस्तु में भेद दिखाई पड़ता है ।^१

संयोग दो पृथक् रह सकने वाले द्रव्यों के सम्बन्ध का नाम है जैसे हाथ और कलम का सम्बन्ध । कारण कार्य का सम्बन्ध संयोग नहीं है क्योंकि इन का पृथक् अस्तित्व समझ नहीं है । विभाज संयोग के अन्त या विच्छेद का नाम है जैसे कलम का हाथ से छूट जाना । वैधेयिक वर्णन में संयोग तीन प्रकार का माना गया है—

(१) अन्तर कर्मज—जहाँ एक द्रव्य जाकर दूसरे से मिलता है जैसे पेड़ के पत्ता टूटकर पृथ्वी पर गिरा । (२) उभय कर्मज—जहाँ दोनों द्रव्यों की क्रिया से संयोग होता है जैसे दो मोटाओं का आपस में भिड़ जाना । (३) संयोगज—जहाँ एक संयोग से दूसरा संयोग होता है जैसे हाथ का कलम से और कलम का कागज से संयोग होने पर दीन रूप से हाथ और कागज में भी संयोग है । वह संयोगज संयोग है संयोग के इन भेदों के अनुसार ही विभाज के भी तीन भेद हैं—(१) अन्तर कर्मज—जहाँ एक द्रव्य की क्रिया से संयोग का अन्त होता है जैसे पत्ते का वृक्ष से टूटना । (२) उभय कर्मज—जहाँ दोनों द्रव्य की क्रिया से द्रव्यों का विभाज होता है जैसे दोनों मोटा एक दूसरे की ओटकर अलग हो जाय । (३) विभाजज—जहाँ एक विभाज से दूसरा विभाज होता है जैसे कलम छोड़ देने पर हाथ का सम्बन्ध कागज से भी छूट जाता है ।

१ विष्णु क्षणिक की लहायता से ये बीबीली पुन माताम्नी से पाव रने जा सकती हैं—

आदि मुक्त मुक्त होय हज्जा कथ, रस वर्ण

संयोग विभाज दूर (परत्व) नत्त (अपरत्व) ही भवामिने ।

अथवा अथ कथ एव बुद्धि अथ अवतान

दुष्टत्व द्रव्यत्व एवेष्ट, तत्कार जामिने ।

वर्ण और अवर्ण परिमाण एवर्ण वग्न

वैधेयिक मुक्त नाम बीजिल ववामिने ॥

परत्व और अपरत्व के भी दो भेद हैं—कालिक और दैशिक । कालिक (काल के) परत्व का अर्थ प्राचीनत्व और अपरत्व का अर्थ नवीनत्व है । इसी प्रकार दैशिक (देश के) परत्व का अर्थ दूरत्व और अपरत्व का अर्थ निकटत्व हैं ।

परत्व और
अपरत्व

बुद्धि (ज्ञान) के भेदों का खणन न्याय दशम के प्रसंग में हो चुका है । सुख, दुःख, इच्छा और द्वेष का समी जानते हैं । प्रयत्न के तीन भेद हैं—(१) प्रवृत्ति—किसी वस्तु की प्राप्ति का प्रयत्न । (२) निवृत्ति—किसी वस्तु से छुटकारे का प्रयत्न । (३) जीवन योनि—प्रासाधारण की क्रिया ।

बुद्धि, सुख, दुःख,
इच्छा, द्वेष,
प्रयत्न

जल आदि तरल पदार्थों के बढ़ने का कारण उनका द्रव्यत्व गुण है । इसी प्रकार धी आदि पदार्थों में पार्थिव कणों को आपस में मिलाकर पिंड बना देने का गुण 'स्नेह' कहलाता है । सस्कार के तीन भेद हैं—(१) वेग—जिससे किसी वस्तु में गति होती है (२) भावना—जिससे किसी विषय की स्मृति या प्रत्यभिज्ञा होती है (३) स्थितिस्थापकत्व—जिससे कोई पदार्थ विक्रोभित होने पर पुन अपनी पूर्व स्थिति में आ जाता है जैसे खड्ग की गेंद । धर्म पुण्य हैं और उससे विहित कर्म उत्पन्न होते हैं तथा सुख की प्राप्ति होती है । अधर्म पाप है और उससे निषिद्ध कर्म उत्पन्न होते हैं तथा दुःख प्राप्त होता है । वैसे तो इन गुणों के भेदों को लेने से गुण बहुत हो जायेंगे परन्तु इन चौबीस गुणों में मूल निष्क्रिय धर्मों (गुणों) को ही गिना गया है । शेष अवान्तर गुण इन्हीं के भेद हैं और इनमें सम्मिलित हैं । अतः ये चौबीस गण मूल हैं और इन्हीं के मिलने से अन्य यौगिक गुण बनते हैं ।

गुणों के चौबीस
होने का कारण

(३) कर्म

कर्म द्रव्य के मूल गतिशील धर्मों का पारिभाषिक नाम है । द्रव्य का निष्क्रिय स्वरूप गुण और सक्रिय कर्म है । कर्म से द्रव्यों का संयोग और विभाग होता है । कर्म का गुण नहीं होता । गुण द्रव्य पर ही आश्रित होता है । कर्म सर्वव्यापी द्रव्यों में नहीं हो सकता क्योंकि उनमें स्थानान्तर नहीं हो सकता अतः कर्मों का आधार मूर्त द्रव्य जैसे पृथ्वी, जल, वायु, तेज और मन ही हो सकते हैं ।

कर्म क्या है ?

कर्म के पाँच भेद हैं—(१) उत्प्रेषण अर्थात् ऊपर फेंकना । इसमें कर्म के द्वारा ऊपरी प्रवेश से संयोग होता है जैसे पत्थर को ऊपर कर्म के भेद फेंकना । (२) अवलोचन—अर्थात् नीचे फेंकना । इसमें कर्म के द्वारा निचले प्रवेश के साथ संयोग होता है जैसे पेट में पत्थर का गिरना । (३) अर्जुणन—अर्थात् छिड़कना । यह वह कर्म है जिसमें सरीर से और भी निकटतर प्रवेश के साथ संयोग होता है जैसे हाथ मोड़ना । (४) प्रसारण—अर्थात् फैलाना । इस कर्म से सरीर से दूरवर्ती प्रवेश के साथ संयोग होता है जैसे हाथ फैलाना । (५) वसन—अर्थात् धनना । इन पाँचों कर्मों के अतिरिक्त सत्त्विक क्रियाओं 'गमन' में आ जाती है जैसे चलना फिरना आदि । पृथ्वी जल तेज आदि दृष्टिमोचर पदार्थों के कर्म प्रत्यक्ष होते हैं । परन्तु मन जैसे अमोचर पदार्थ के कर्म या शक्ति का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं हो सकता ।

(४) सामान्य

सामान्य वह पदार्थ है जिसके कारण मित मित व्यक्ति एक जाति में सम्मिलित होकर एक नाम से पुकारे जाते हैं जैसे मानव बाघ बोंबा आदि जाति बाघक लम्बो से पुकारे जाते जाते बीच में एक ऐसा सामान्यपुन होता है जो पूरी जाति में पाया जाता है । सामान्य वेदुस्तुओं अथवा व्यक्तियों में समानता होती है । सामान्य के सम्बन्ध में माण्टीय रचन में निम्नलिखित तीन विभिन्न मत हैं —

(१) नामवाद (Nominalism)—के अनुसार सामान्य

कोई सर्वनिष्ठ आवश्यक धर्म न होकर केवल एक नाम मात्र है । इस नाम से ही एक जाति के व्यक्तियों में समानता होती है और मित नाम होने के कारण अन्य जातियों से भिन्नता होती है । सामान्य की अपनी कोई

मत्ता नहीं है । प्रत्येक व्यक्ति सत्य तथा स्वयंस्वयं है । व्यक्ति हैं अतिरिक्त जाति की कोई सत्ता नहीं है । माण्टीय रचन में इस मत का प्रतिपादन बीड रचन में किया गया है ।

(२) सामान्य के सम्बन्ध में दूसरा मत साक्षात्क प्रत्ययवाद (Conceptualism) है । इस मत के अनुसार सामान्य की सत्ता व्यक्तिता से पूर्ण रूप नहीं है और न वह उनमें बाहर से आकर ही लया जाता है । सामान्य और व्यक्ति अविभक्त हैं । वह व्यक्तियों का सर्वनिष्ठ आवश्यक धर्म अथवा उनका आन्तरिक स्वरूप है जिसे हमारी बुद्धि ग्रहण करती है । माण्टीय रचन में यह मत बीड और बीड वेदुस्तु रचन में मिलता है ।

(३) सामान्य के सम्बन्ध में तीसरा मत वस्तुवाद (Realism) कहा जाता है । इसके अनुसार सामान्य मानसिक प्रत्यय अथवा नाम मात्र न होकर अपनी स्वयं

सत्ता गमते ह । सामान्य नित्य पदार्थ ह और व्यक्तिगत । ये भिन्न होकर भी उनमें व्याप्त ह । इस प्रकार सामान्य अनेकानुगत (अनेक व्यक्तियों में समवेत) है ।^१ सामान्य के कारण ही भिन्न व्यक्तियों में एकता होती ह वह द्रव्य, गुण और कर्म में रहता ह ।^२ उसीके कारण वे एक जाति अथवा नाम में पुराए जाते हैं । भारतीय दशन में न्याय विशेषण यह मत उपस्थित करते ह ।

व्यापकता की दृष्टि में सामान्य तीन प्रकार के जान ह—(१) पर, (२) अपर और (३) परापर । 'पर' समवे अर्था व्यापक सामान्य का कहते ह जैसे मत्ता । 'अपर' समवे तम व्यापक सामान्य का कहते ह जैसे घटत्व । 'परापर' पर और अपर के बीचवाला सामान्य ह जग द्रव्यत्व । यह मत्ता की अपेक्षा अपर और घटत्व की अपेक्षा पर ह ।

(५) विशेष

विशेष सामान्य का ठीक उल्टा है । निरवयव और नित्य द्रव्य का विशिष्ट व्यक्तित्व ही 'विशेष' कहलाता है । ये द्रव्य ह—दिक्, काल, आकाश, मन, आत्मा तथा चार भूतों के परमाणु । विशेष के कारण ही एक द्रव्य के भिन्न भिन्न परमाणुओं और एक जाति के भिन्न भिन्न व्यक्तियों में भेद किया जाता है । विशेष उन द्रव्यों के वे व्यक्तिगत स्वरूप हैं जिन में वे एक दूसरे में पहचान जाते हैं । सावयव और अनित्य काय द्रव्य जैसे मेज कुर्मी आदि में भेद करने के लिये विशेष की आवश्यकता नहीं होती । विशेष निरवयव और नित्य द्रव्यों में ही होते हैं । ऐसे द्रव्य अमर्य हैं । अत विशेष भी निरवयव, नित्य और अमर्य हैं । विशेष का विश्लेषण नहीं किया जा सकता । अत ये अन्त्य (Ultimate) हैं । ये स्वतः पहचान जाते हैं । इनका प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं हो सकता क्योंकि ये परमाणु के समान अगोचर हैं ।

(६) समवाय

प्रशस्तवाद के अनुसार समवाय उस सम्बन्ध को कहते हैं जो कि अयुतसिद्ध वस्तुओं में होता है, जिनमें परस्पर आधार और आधार का सम्बन्ध है और जो इस प्रत्यय का हेतु है कि 'यह उसमें है' ।^३ इस प्रकार समवाय से जुड़ी हुई वस्तुएँ अयुतसिद्ध अर्थात् अपृथक् रूप में सम्बद्ध होती हैं । ये अयुतसिद्ध सम्बन्ध वाले जोड़े ये हैं—अवयव और अवयवी, गुण और गुणी, क्रिया और

१ नित्यमेकमनेकानुगत सामान्यम् ।

२ द्रव्य गुण कम वृत्ति ।

३ अयुत सिद्धान्तमाध्यायारभूतानां सम्बन्ध इत्युच्यते हेतुः स समवायः ।

क्रियावान व्यक्ति और जाति विषय और नित्य इव्य ।^१ इस प्रकार बार्बों में कपड़ा फूल म बूझ, पानी में गति मनुष्यों म 'मनुष्यान्' तथा परमाणु म अपना धर्म होता है ।

वैशेषिक ने दो प्रकार के सम्बन्ध माने हैं—समवाय और संबोध । इन दोनों में निम्नलिखित मेव हैं —

समवाय और संबोध (१) संबोध अधिक और अनित्य है समवाय नित्य सम्बन्ध है ।

(२) संबोध द्रुतचिह्न अर्थात् जो द्रव्यों के युक्त होने से बनने वाला सम्बन्ध है । समवाय द्रुतचिह्न अर्थात् वह सम्बन्ध है जो युक्त होने से न होता है ।

(३) संबोध एक या दोनो वस्तुओं के कर्म से होता है । समवाय पदार्थों में परस्पर विद्यमान रहता है । मनुष्य पदार्थों का सम्बन्ध पारस्परिक होता है ।

(४) संबोध बाह्य सम्बन्ध है समवाय आन्तरिक सम्बन्ध है । संबोध से मिले पदार्थ पृथक् भी रह सकते हैं । समवाय से जुड़े हुए पदार्थ पृथक् नहीं रह सकते । अवयवी और अवयव की एक दूसरे से पृथक् सत्ता नहीं हो सकती ।

(७) अभाव

वस्तुतः वह पदार्थों से पृथक् होने के कारण अभाव सत्तया पदार्थ माना जाता है ।

अभाव ने वह ही पदार्थ माने हैं तथापि वैशेषिक सूत्र में प्रमेय अभाव क्या है ? अथ में अभाव का उत्पन्न विद्यता है । वैशेषिक दर्शन में सामानिक द्रव्य प्रत्यक्षपार भाव्य में अभाव का विस्तार पूर्वक वर्णन किया गया है । अभाव किसी वस्तु का न होना है । अभावस्था की रत्न में अह के अभाव को कोई स्वीकार नहीं कर सकता । अतः अभाव को मानना आवश्यक है ।

मुख्य रूप से अभाव के दो भेद हैं—(१) सत्ताभाव—अर्थात् एक वस्तु का दूसरी वस्तु में अभाव जैसे अन्धता में धीरे का अभाव है ।

अभाव के भेद (२) अयोध्याभाव—अर्थात् एक वस्तु का दूसरी वस्तु में होना जैसे अन्धता सूर्य नहीं है ।

मनसाभाव के भी तीन भेद हैं — (अ) प्राक्भाव—अर्थात् कार्य इव्य की उत्पत्ति के पूर्व उनका अभाव जैसे बच्चा बनने से पूर्व भिट्टी में बड़े का अभाव

१ यद्यपि दोनों ही एकवचनस्य पराधित भेदाधिनियते तावपुन भिन्नी—अवयवावयविनी मुखगुणिनी क्रियाक्रियाकाली, जातिव्यवहारी विशेष निष्पद्यन्ते चेति ।

सत्ता रखने ह । सामान्य नित्य पदार्थ ह और व्यक्तिगत या भिन्न होकर भी उनमें व्याप्त ह । इस प्रकार सामान्य अनेकानुगत (अनेक व्यक्तियों में समवेत) है ।^१ सामान्य का कारण ही भिन्न व्यक्तियों में एकता हानी है वह द्रव्य, गुण और कर्म में रहता ह ।^२ उगीक कारण से एक जानि अथवा नाम से पुकारे जाते हैं । भारतीय दर्शन में न्याय वैशेषिक यह मत उगम्यमान करते हैं ।

व्यापकता की दृष्टि में सामान्य तीन प्रकार में माना है—(१) पर, (२) अपर और (३) परापर । 'पर' मन्त्र अधिा व्यापक सामान्य सामान्य के भेद का रहता ह जैसे मत्ता । 'अपर' मन्त्र में कम व्यापक सामान्य का कहत हैं जैसे घटत्व । 'परापर' पर और अपर का बीचवानी सामान्य है जैसे द्रव्यत्व । यह मत्ता की अपेक्षा अपर और घटत्व की अपेक्षा पर ह ।

(५) विशेष

विशेष सामान्य का ठीक उलटा है । निरवयव और नित्य द्रव्य का विशिष्ट व्यक्तित्व ही 'विशेष' कहलाना है । ये द्रव्य ह—दिक्, कान, आवाण, मन, आत्मा तथा चार भूतों के परमाणु । विशेष के कारण ही एक द्रव्य के भिन्न भिन्न परमाणुओं और एक जानि के भिन्न भिन्न व्यक्तियों में भेद किया जाता है । विशेष उन द्रव्यों के वे व्यक्तिगत स्वरूप हैं जिन में वे एक दूसरे में पहचाने जाते हैं । सावयव और अनित्य काय द्रव्य जैसे मेज कुर्सी आदि में भेद करने के लिये विशेष की आवश्यकता नहीं होती । विशेष निरवयव और नित्य द्रव्यों में ही होते हैं । ऐसे द्रव्य अमर्य हैं । अत विशेष भी निरवयव, नित्य और अमर्य हैं । विशेष का विश्लेषण नहीं किया जा सकता । अत वे अन्त्य (Ultimate) है । ये स्वतः पहचाने जाते हैं । इनका प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं हो सकता क्योंकि ये परमाणु के समान अगोचर हैं ।

(६) समवाय

प्रशस्तवाद के अनुसार समवाय उस सम्बन्ध को कहते हैं जो कि अयुतसिद्ध वस्तुओं में होता है, जिनमें परस्पर आधाय और आधार का समवाय सम्बन्ध है और जो इस प्रत्यय का हेतु है कि 'यह उसमें क्या है ?' है ।^३ इस प्रकार समवाय से जुड़ी हुई वस्तुएँ अयुतसिद्ध अर्थात् अपृथक् रूप में सम्बद्ध होती हैं । ये अयुतसिद्ध सम्बन्ध वाले जोड़े ये हैं—अवयव और अवयवी, गुण और गुणी, क्रिया और

१ नित्यमेकमनेकानुगत सामान्यम् ।

२ द्रव्य गुण कर्म वृत्ति ।

३ अयुत सिद्धान्तमाधायारधार भूतानां य सन्ध्या इत्यत्र हेतु स समवाय ।

क्रियावान व्यक्ति और जाति विधाय और नित्य इन्द्रिय ।^१ इस प्रकार बाबो में वपरा पुनः म लक्ष्य, पाबी में गति मनुष्यों में 'मनुष्यत्व' तथा परमात्मा म अपना धर्म होता है ।

वैधेयिक ने दो प्रकार के सम्बन्ध माने हैं—समवाय और सयोग । इन दोनों में निम्नलिखित भेद है —

समवाय और सयोग (१) सयोग जलिक और अनित्य है समवाय नित्य सम्बन्ध है ।

(२) सयोग युतमिद्व अर्थात् दो इन्द्रियों के युक्त होने म बनने वाला सम्बन्ध है । समवाय अतुल्यमिद्व अर्थात् वह सम्बन्ध है जो युक्त होने से न होता है ।

(३) सयोग एक या दोनो वस्तुओं के कर्म से होता है । समवाय पदार्थों म सर्वत्र विद्यमान रहता है । संयुक्त पदार्थों का सम्बन्ध पारस्परिक होता है ।

(४) सयोग बाह्य सम्बन्ध है समवाय आन्तरिक सम्बन्ध है । सयोग से मिले पदार्थ पृथक् भी रह सकते हैं । समवाय से जुड़े हुये पदार्थ पृथक् नहीं रह सकते । अवयवी और अवयव की एक दूसरे से पृथक् सत्ता नहीं हो सकती ।

(३) अभाव

उपराक्त से पदार्थों से पृथक् होने के कारण अभाव सातवां पदार्थ माना जाता है ।

क्याव ने यह ही पदार्थ माने हैं तथापि वैधेयिक सूत्र म प्रमेय अभाव क्या है ? अतः म अभाव का उल्लेख भिन्नता है । वैधेयिक दर्शन

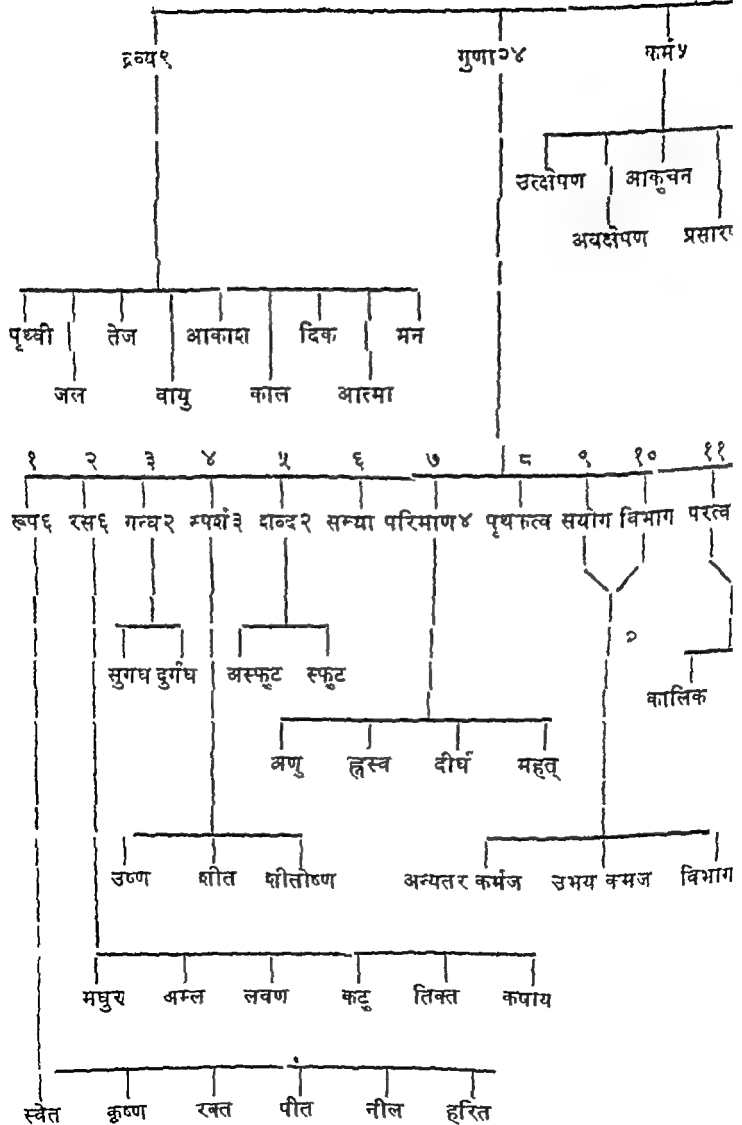
के आमानिक ग्रन्थ प्रवृत्तपार भाष्य म अभाव का विस्तार पूर्वक वर्णन किया गया है । 'अभाव' किसी वस्तु का न होना है । अभावस्था की रात म चाँद के अभाव को कोई अस्वीकार नहीं कर सकता । अतः अभाव को मानना आवश्यक है ।

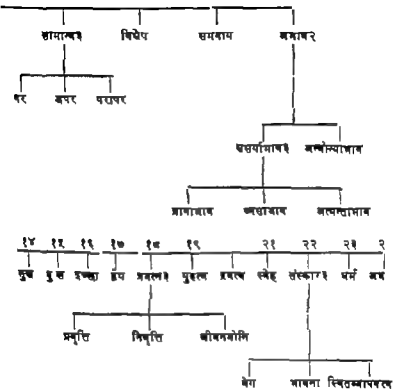
मुख्य रूप से अभाव के दो भेद हैं—(१) लक्षणाभाव—अर्थात् एक वस्तु का दूसरी वस्तु म अभाव जैसे पन्द्रमा में नर्मी का अभाव है ।

अभाव के भेद (२) लक्ष्योन्वाभाव—अर्थात् एक वस्तु का दूसरी वस्तु म होना जैसे पन्द्रमा नूर्म नहीं है ।

लक्षणाभाव के दो तीन भेद हैं—(अ) प्रापणाभाव—अर्थात् कार्य इन्द्रिय की उत्पत्ति के पूर्व उसका अभाव जैसे ब्रह्म बनने से पूर्व मिट्टी में बरत का अभाव

१ पदार्थोपनिषद्मे एकमधिकवचनं न पद्यन्ति वेदावनिष्कृते तावदुत मिद्वी—अवयववाच्यं भवितुं युक्तद्विविनी क्रियाक्रियावली जातिजन्यतो विज्ञेय नित्यप्राये वेति ।





प्रागाभाव आदि परन्तु गान्ध है। मिट्टी में पड़े ता अभाव अनादि धान न था परन्तु घडा बनन म उस अनादि प्रागाभाव ता अन्न हो जाता है।

(आ) ध्वसाभाव—अर्थात् गाय द्रव्य के नष्ट हो जान पर उगता अभाव जैसे घड के टूट जाने पर उसके टुकड़ा म उसता अभाव।
 ससर्गाभाव ध्वसाभाव आदि (जिमता आदि) विन्तु अनन्त माना
 के भेद जाता ह। घडा टूटने पर ध्वसाभाव का आदि ता हाता
 है परन्तु यह घडा फिर वभी लॉटनर नहीं आ सकना
 अत ध्वसाभाव का कभी अन्न नहीं हो सकना।

(इ) अत्यन्ताभाव—अर्थात् दो वस्तुओं म श्रैतान्वि (भूत, भविष्य, वतमान) सम्बन्ध का अभाव जैसे अग्नि में शीतलता का अभाव। अन्यन्ताभाव अनादि और अनन्त है वह सर्वव्यापक है। अग्नि में शीतलता का अभाव मदा में है और सदा रहेगा। इस प्रकार अत्यन्ताभाव की न कभी उत्पत्ति हाती है और न कभी विनाश होना है।

ससर्गाभाव और अन्यान्याभाव में निम्नलिखित भेद हैं—(१) ससर्गाभाव दो वस्तुओं में ससर्ग या सम्बन्ध का अभाव है। अन्यान्याभाव एक वस्तु का दूसरी वस्तु में अभाव है। (२) समर्गाभाव सम्बन्ध (Relation) का अभाव है। अन्योन्याभाव तादात्म्य (Identity) का अभाव है। खरगोश के सींग नहीं होते, समर्गाभाव के इस उदाहरण में खरगाश और सींग में सम्बन्ध का अभाव है। गधा घाड़ा नहीं है, अन्योन्याभाव के इस उदाहरण में गधे और घोड़े में तादात्म्य का अभाव है।

सृष्टि विचार

वैशेषिक के अनुसार जगत के सभी काय द्रव्य पृथ्वी, जल, तेल और वायु इन चार प्रकार के परमाणुओं से बनते हैं। इसलिये सृष्टि सम्बन्धी वैशेषिक मत परमाणुवाद (Atomism) कहलाता है। परमाणुवाद जगत से अनित्य द्रव्या को ही सृष्टि और प्रलय का क्रम बतलाता है। आकाश, दिव्य, काल, मन, आत्मा और भौतिक परमाणु, जगत के इन नित्य पदार्थों की न तो सृष्टि होती है और न विनाश ही होता है।

वैशेषिक परमाणुवाद आध्यात्मिक है ईश्वर परमाणुओं की वृत्ति का सूत्रधार है । यह जीवों का उनके अदृष्ट के अनुसार कर्मफल का भोग कराने के लिये परमाणुओं में किम्बा प्रवर्तित करता है । ईश्वर ईश्वर की इच्छा से ही सृष्टि और प्रलय होते हैं । मोक्षर अक्षित विषय के स्थायी अथवा साधन है । सृष्टि और प्रलय का यह चक्र अनारि है ।

पुरातन कर्म को ध्वंस करके नवीन का निर्माण करने को सृष्टि कहते हैं । ईश्वर के सृष्टि रचना का सकल्प करने पर जीवात्माओं के परमाणुओं के सृष्टि अदृष्ट के अनुसार उनके शरीर और बाह्य इन्द्रिय आदि मोक्ष साधन बनने लगते हैं और अदृष्ट जीवात्माओं को उस विद्या में प्रवृत्ति करने लगता है । यह समस्त भवत और उसके कार्य इन्द्रिय प्रकार के इन्द्रियों में सबकुछ तथा उनके बृहत्तर मन्त्रों के परिणाम हैं । परमाणुओं के संयोग उनकी वृत्ति अथवा कर्म के कारण होते हैं । यह वृत्ति अदृष्ट के कारण है और अदृष्ट की वृत्ति ईश्वर की प्रेरणा से है । जो परमाणुओं का प्रथम संयोग इन्द्रिय कहलाता है । इसका और परमाणु का ज्ञान अनुमान से होता है । नुकस होने के कारण इसका स्वरूप नहीं हो सकता । अथवा या अदृष्ट ही वह सूक्ष्मतरु कार्य इन्द्रिय है जो मध्य और शीर्ष है तथा सृष्टिबोधक हो सकता है । यह तीन इन्द्रियों के संयोग से बनता है । फिर इसी प्रकार आकाश में महाभूतों की उत्पत्ति होती है । वायु जल पृथ्वी और तेज परमाणुओं से कमजोर वायु, जल पृथ्वी और तेज महाभूत की उत्पत्ति होती है । उत्पन्न होकर वायु मित्त आकाश में निरंतर प्रवाहित होने लगता है । जलवायु में अवस्थित होकर उसी के द्वारा प्रवाहित होने लगता है । इसी प्रकार पृथ्वी और तेज दोनों जल महाभूत में अवस्थित रहते हैं । इसके पश्चात् ईश्वर के अविष्मय भाव से विषय का सर्व स्वरूप ब्रह्माण्ड-उत्पत्ति हो जाता है । यह पार्थिव और तेजस परमाणुओं का बीजकल्प है । इस ब्रह्माण्ड को ब्रह्मा वा विश्वात्मा संचालित करता है जो कि अनन्त ज्ञान वैराग्य और ऐश्वर्य का भंडार है । ब्रह्मा सृष्टि को इस प्रकार बुलाते हैं कि पुरातन कर्म और अर्थ के अनुसार जीवों को सुख-दुःख का भोग होता रहता है । ईश्वर की इच्छा से ही यह समस्त कार्य होता है ।

सृष्टि के पश्चात् प्रलय और प्रलय के पश्चात् सृष्टि का क्रम अनादि है । अनेक योमियों में भ्रमण करने और सुख-दुःख भोगने के उपरान्त प्रलय में जीवों को विधाम करने वा अवकाश मिलता है । जो प्रलय के बीच की एक सृष्टि को 'अल्प' कहते हैं । अब नमदासुसार अल्प जीवात्माओं के नवान्न विश्वात्मा ब्रह्मा भी अपना

प्रागाभाव अनादि परन्तु मान्य है। मिट्टी में पड़े ता अभाव अनादि वान न था परन्तु घटा बनने में उस अनादि प्रागाभाव तो अन्त हो जाता है।

(आ) ध्वसाभाव—अर्थात् काय द्रव्य के नष्ट हो जाने पर उगया अभाव जस घड़े के टूट जाने पर उसके टुकड़ों में उसका अभाव।
 ससर्गाभाव ध्वसाभाव आदि (जिमया आदि) विन्तु अनन्त माना के भेद जाता है। घटा टूटने पर ध्वसाभाव ना आदि ता हाता ह परन्तु यह घटा फिर कभी लाटकर नहीं आ सकता अतः ध्वसाभाव का कभी अन्त नहीं हो सकता।

(इ) अत्यन्ताभाव—अर्थात् दा वस्तुओं में वैकानिक (भूत, भविष्य, वतमान) सम्बन्ध का अभाव जैसे अग्नि में शीतलता का अभाव। अत्यन्ताभाव अनादि और अनन्त है वह सर्ववैकालिक है। अग्नि में शीतलता का अभाव सदा में है और सदा रहगा। इस प्रकार अत्यन्ताभाव की न कभी उत्पत्ति होती है और न कभी विनाश होता है।

समर्गाभाव और अन्योन्याभाव में निम्नलिखित भेद हैं—(१) समर्गाभाव दा वस्तुओं में मसर्ग या सम्बन्ध का अभाव है। अन्योन्याभाव एक ससर्गाभाव वस्तु का दूसरी वस्तु में अभाव है। (२) ससर्गाभाव सम्बन्ध (Relation) का अभाव है। अन्योन्याभाव तादात्म्य (Identity) का अभाव है। खरगोश के सींग नहीं हाते, मसर्गाभाव के इस उदाहरण में खरगोश और सींग में सम्बन्ध का अभाव है। गधा घोड़ा नहीं है, अन्योन्याभाव के इस उदाहरण में गधे और घोड़े में तादात्म्य का अभाव है।

सृष्टि विचार

वैशेषिक के अनुसार जगत के सभी काय द्रव्य पृथ्वी, जल, तेल और वायु इन चार प्रकार के परमाणुओं से बनते हैं। इसलिये सृष्टि सम्बन्धी परमाणुवाद वैशेषिक मत परमाणुवाद (Atomism) कहलाता है। परमाणुवाद जगत में अनित्य द्रव्यों को ही सृष्टि और प्रलय का क्रम बतलाता है। आकाश, दिव्य, काल, मन, आत्मा और भौतिक परमाणु, जगत के इन नित्य पदार्थों की न तो सृष्टि होती है और न विनाश ही होता है।

न्याय और वैशेषिक का सम्बन्ध

न्याय और वैशेषिक समानतन्त्र हैं। दोनों का उद्देश्य नीच का मोक्ष है। दुःखों का मूल कारण अज्ञान है। मोक्ष दुःखों की आत्मान्तिकी समाप्ति है। अतः तत्त्वज्ञान से ही मोक्ष प्राप्त हो सकता है। इन सब बातों में दोनों एक मत हैं। आत्मा का स्वप्न भी दोनों दर्शनों में एक सा है। आत्मा को जानने के उपाय भी एक हैं। बुद्धि उपलब्धि ज्ञान प्रत्यक्ष संसर्ग विपर्यय आदि की दोनों में एक ही व्याख्या की गई है। प्रत्यक्ष और अनुमान को लेकर भी दोनों में कोई भेद नहीं है। दोनों ने कर्म के पाँच भेद माने गए हैं। जगत के स्वरूप के विषय में भी दोनों एक मत हैं।

परन्तु फिर भी न्याय और वैशेषिक मतां में निम्नलिखित भेद हैं —

(१) स्वातन्त्र्य में विशेषता प्रमाणा का विचार किया गया है। उसमें तत्त्वों का विचार साधारण लौकिक दृष्टिकोण से किया गया है। वैशेषिक मत में 'प्रमेयों' का विशेष रूप से विचार किया गया है। तत्त्व विचार में ये लौकिक पर ही नहीं एक बातें बल्कि इनकी दृष्टि सूक्ष्म-जगत तक जाती है।

(२) स्वातन्त्र्य में सोलह पदार्थ और नौ प्रमेय हैं। वैशेषिक मत में सात पदार्थ और नौ प्रमेय हैं।

(३) स्वातन्त्र्य में प्रत्यक्ष अनुमान उपमान और शब्द में चार प्रमाय माने गए हैं। वैशेषिकों ने प्रत्यक्ष और अनुमान यही दो प्रमाय माने हैं। उपमान और शब्द को इन्होंने अनुमान में ही सम्मिलित कर दिया है।

(४) स्वातन्त्र्य के अनुसार पाँच इन्द्रियों के पाँच प्रकार के प्रत्यक्ष (बाह्य आन्तरिक गतल प्राप्ति और स्पर्श) होते हैं परन्तु वैशेषिक ने एक मात्र बाह्य प्रत्यक्ष माना है।

(५) स्वातन्त्र्य के अनुसार समवाय का ज्ञान प्रत्यक्ष द्वारा होता है परन्तु वैशेषिक के मत में समवाय का ज्ञान अनुमान से होता है।

(६) नैतिकों के अनुसार हेत्वाभास पाँच हैं—असिद्ध विरुद्ध सम्बन्धित नानुपपन्न और बाधित। वैशेषिक तीन हेत्वाभास मानते हैं—विरुद्ध असिद्ध और नानुपपन्न।

(७) स्वातन्त्र्य के अनुसार पुष्प से उत्पन्न त्वण्ण तत्त्व और वायु में उत्पन्न अमल होने हैं। वैशेषिक दर्शन के अनुसार सभी त्वण्ण अमल्य हैं।

(८) नैतिक 'मित्र' के उपासक हैं। वैशेषिक 'मोक्ष' या 'परमार्थ' का मानते हैं।

शरीर टाड़ देता है तब महेश्वर की प्रत्यक्ष कृपा की इच्छा होती है। महेश्वर की इच्छा होते ही जीवों का अदृष्ट अपना पाप छोड़कर कुछ काल के लिये सुप्त हो जाते हैं। और उनके शरीर और इन्द्रियों के परमाणु अलग अलग होकर बिखर जाते हैं। उसी प्रकार क्रमण पृथ्वी, जल, तेज और वायु के परमाणु विच्छिन्न हो जाने में ये चारों महाभूत विलीन हो जाते हैं। अब बचते हैं चार भूतों के परमाणु, पाँच नित्यद्रव्य तथा जीवात्माओं के धर्माधर्म जन्य संस्कार। इन्हीं में अगली सृष्टि बनती है। न्याय वैशेषिक अमर्त्यवादियों की है। इनका मत आरम्भवाद अथवा परमाणु कारणवाद भी कहलाता है।

वैशेषिक ल्युसिप्पस (Leucippus) और डेमोक्रीटस (Democritus) के ग्रीक

परमाणुवाद में इस बात में महत्त्व है कि परमाणु अविच्छेदित और ग्रीक भाष्य, निरवयव, अप्रत्यक्ष तथा अनित्य (Ultimate) और परमाणुवाद नित्य है तथा इस भौतिक जगत के उपादान कारण है।

परन्तु हमारे आगे दोनों मतों में निम्नलिखित अन्तर है —

(१) ग्रीक परमाणुवाद के अनुसार परमाणुओं में गुण की समानता और केवल परिमाण अथवा सन्ध्या का अन्तर है। वैशेषिक परमाणुओं में गुण और परिमाण दोनों का अन्तर मानते हैं।

(२) ग्रीक परमाणुवादी परमाणुओं में गौण गुण (Secondary Qualities) नहीं मानते और वैशेषिक परमाणुओं में इन गुणों को भी मानते हैं।

(३) ग्रीक परमाणुवादियों के अनुसार परमाणु स्वभाव से ही गतिशील और सक्रिय हैं परन्तु वैशेषिक परमाणुओं को स्वभाव से निष्क्रिय और गतिहीन मानते हैं।

(४) ग्रीक मत के अनुसार परमाणुओं से आत्माएँ भी बनती हैं परन्तु वैशेषिक परमाणुओं और आत्मा में भेद मानते हैं और दोनों को अपना अपना 'विशेष' व्यक्तित्व लिये हुए समान रूप से नित्य और स्वतन्त्र पदार्थ मानते हैं।

(५) ग्रीक मत जड़वादी है। उसके अनुसार विकास यथर्वत होता है। वैशेषिक आध्यात्मवादी हैं। उनके अनुसार आध्यात्मिक अथवा नैतिक नियम विकास का संचालन करते हैं। बाद के वैशेषिक ईश्वर को ही विकास का निमित्त कारण मानते हैं। इस विषय में न्याय और वैशेषिक दर्शनों के मतों में कोई अन्तर नहीं है। अतः इसका दुबारा वर्णन करना अनावश्यक प्रतीत होता है।

वैशेषिक दर्शन में समवाय को पदार्थ माना गया है। इसके विरुद्ध चंकर ने निम्नलिखित मौलिक तर्क उपस्थित किये हैं।

समवाय के विरुद्ध (१) सर्वोप को गुण और समवाय को पदार्थ नहीं माना चंकर के अन्वेषण या संकटा क्योंकि एक के मुत्तसिद्ध और दूसरे में अनुत्पिद्ध होने पर भी आखिर वे दोनों सम्बन्ध ही हैं।

(२) समवाय बिना वस्तुओं को सम्बन्धित करता है उनसे अलग है अतः उसे वस्तुओं से सम्बन्धित करने के लिये एक अन्य समवाय की आवश्यकता पड़ेगी और फिर इस समवाय को पिछले समवाय से सम्बन्धित करने के लिये एक अन्य समवाय की आवश्यकता पड़ेगी। इस प्रकार इस व्युत्पत्ति का कहीं अन्त न होना।

(३) यदि समवाय बिना वस्तुओं को सम्बन्धित करता है उन दोनों से भिन्न है तो वह कहाँ रहता है? यदि वह पहली वस्तु में है तो वह उसे दूसरी वस्तु से सम्बन्धित नहीं कर सकता। यदि वह दूसरी वस्तु में है तो फिर वह उसे पहली से सम्बन्धित नहीं कर सकता। और एक ही समवाय दोनों वस्तुओं में नहीं रह सकता क्योंकि वह अविभाज्य है। अतः समवाय असंभव है।

चंकर ने वैशेषिक के परमाणुवाद की निम्नलिखित

परमाणुवाद की आलोचना की है—

आलोचना

(१) यदि परमाणुओं में गुण का भेद है तो उनमें भार और घनता का भी भेद होना चाहिये।

(२) यदि परमाणुओं में गुण हैं तो वे नित्य कौन हो सकते हैं? यदि परमाणुओं के गुण भी नित्य हैं तो मुक्तात्मा और इन्द्रिय का गुणों से विहीन होना कौन माना जा सकता है?

(३) यदि कारण के गुण कार्य में भाग है तो परमाणु का परिमण्डल-स्वाभाव इन्द्रिय के और इन्द्रिय के सूक्ष्मता और सूक्ष्मता यदि गुण इन्द्रिय में क्यों नहीं होते।

(४) यदि कार्य कारण में नहीं है तो किसी भी वस्तु से कोई भी वस्तु उत्पन्न हो सकती चाहिये।

(५) परमाणु सक्रिय है अथवा निष्क्रिय अथवा दोनों है अथवा कुछ नहीं है? यदि सक्रिय है तो सृष्टि स्वाधीन हो जायगी। यदि निष्क्रिय है तो सृष्टि असंभव हो जायगी। वे सक्रिय और निष्क्रिय दोनों नहीं हो सकते क्योंकि वे दोनों गुण प्रकाश और अन्धकार के समान परस्पर विरुद्ध होने के कारण एक साथ नहीं रह सकते। यदि परमाणु न सक्रिय है और न निष्क्रिय तब क्रिया किसी बाह्य कारण से उत्पन्न होनी चाहिये।

(९) रासायनिक प्रक्रिया (Chemical Action) के सम्बन्ध में न्याय और वैशेषिक के मतों में भेद है। 'न्याय' में इस प्रक्रिया को 'पिलपाक' और वैशेषिक में 'पीलुपाक' कहते हैं।

(१०) इसके अतिरिक्त निम्नलिखित विषयों में भी न्याय और वैशेषिक में परस्पर मतभेद है — कम की स्थिति, वेगाख्य सस्कार, सखण्डोपाधि विभागज विभाग, द्वित्व सख्या की उत्पत्ति, विभुओं के बीच अजसयोग, आत्मा का स्वरूप, अर्थ शब्द का अभिप्राय, सुकुमारत्व और कर्कशत्व जाति का विचार, अनुमान के सम्बन्ध, स्मृति का स्वरूप आर्क-ज्ञान, पार्थिव शरीर के विभाग आदि।

आलोचना

(१) वैशेषिक दर्शन में मातृ पदार्थ बतलाए गए हैं परन्तु उनमें द्रव्य ही एकमात्र पदार्थ मालूम पड़ता है। गुण और कम द्रव्य पर अधिक पदार्थ विचार की हैं। सामान्य, विशेष और समवाय विचार पर अधिक आलोचना है। अभाव भाव से सापेक्ष है। अतः इनमें से किसी को भी पदार्थ नहीं कहा जा सकता। गुण और सम्बन्धों की अनुपस्थिति में इस द्रव्य के स्वभाव का भी निश्चय नहीं हो सकता।

(२) द्रव्य तो बतलाए गए हैं जिनमें से आकाश 'शब्द' का आधार है, देश और काल अनुभूति जन्य है और मन आन्तरिक इन्द्रिय है। अतः वास्तव में चारों भूतों के परमाणु और आत्माएँ ही द्रव्य हैं।

(३) न्याय वैशेषिक का आत्मा को अचेतन और अनेक मानना नितान्त युक्तिहीन है। इसकी आलोचना न्याय दर्शन के प्रसंग में की जा चुकी है।

(४) वैशेषिक के अनुसार गुण द्रव्य के बिना और सावयव वस्तु अवयवों के बिना नहीं रह सकती फिर द्रव्य गुण के बिना और सामान्य विशेष के बिना कैसे रह सकते हैं।

(५) वैशेषिक के अनुसार प्रत्येक आत्मा और परमाणु में 'विशेष' है। परन्तु वे यह नहीं बतलाते कि यह विशेष क्या है ?

(६) वैशेषिक यह मानते हैं कि यदि भाव है तो अभाव भी अवश्य है परन्तु फिर वे इन दोनों में सामंजस्य नहीं करते। वास्तव में वे लौकिक दृष्टिकोण से ऊपर उठकर पारम्भासिक दृष्टिकोण से पदार्थ का विचार करने को तैयार नहीं हैं। वैज्ञानिक विश्लेषण की दृष्टि से उनका पदार्थ विचार अत्यन्त महत्वपूर्ण है। परन्तु फिर वे इन विभिन्न पदार्थों में सामंजस्य नहीं कर पाए हैं। इस विषय में साख्य और वेदान्त उनसे कहीं अधिक ऊँची भूमि पर हैं।

अथोक्त अध्याय मीमांसा दर्शन

मिस्र इस भाग तथा परलोक में कल्याण की प्राप्ति हो उसी को 'धर्म' कहते हैं।^१ इस धर्म या वेद के धर्म का विचार करने वाला शास्त्र मीमांसा कहलाता है। इस धर्म के विवेचन में दार्शनिक विषय भी आ जाते हैं। अतः मीमांसा दर्शन को छ. दर्शनों में सम्मिलित कर लिया गया है। इसको पूर्व मीमांसा भी कहा जाता है और वेदान्त को 'उत्तर मीमांसा' कहा जाता है क्योंकि दर्शन में 'ज्ञान' का विचार करने से पूर्व धर्म तथा धर्म का विचार करना आवश्यक है। मीमांसा का उद्देश्य बौद्धिक विधि विधियों का धर्म समझने के लिये और उनका परस्पर सामन्त करने के लिये व्याख्या प्रणाली निर्धारित करना और कर्मकाण्ड के मूल सिद्धान्त का कुतिल द्वारा प्रतिपादन करना है। कर्मकाण्ड में आत्मा की अमरता कर्मों का फल अमृत पुनर्जन्म तथा वेद और धर्म की सत्यता के सिद्धान्त आ जाते हैं। मीमांसा दर्शन में इन सबकी पुष्टि की गई है।

प्रमाण विचार

कुमारिल भट्ट के अनुसार विम ज्ञान में अज्ञान बन्धु का अनुभव ही जो अल्प ज्ञान से वाञ्छित न हो और शीघ्र रहित हो। वही प्रमाण प्रमाण क्या है ? प्रमाण ही प्रमाण का धर्म यथार्थ अनुभव से लेते हैं। वह अज्ञात तत्त्व का धर्म ज्ञान है। अतः विम ज्ञान से अज्ञात तत्त्व के धर्म का ज्ञान हो वह प्रमाण कहलाता है।

अन्यत्र दर्शनों के समान मीमांसा में भी दो प्रकार के ज्ञान माने गये हैं—
अपरोक्ष और परोक्ष। अपरोक्ष में पाँच प्रकार के प्रमाण हैं—
प्रमाण के अनुसार उपमान ज्ञान अर्थात्पत्ति और अनुपलब्धि। इसमें अनुपलब्धि को केवल भट्टमठ (कुमारिल भट्ट का मत) में ही माना गया है। प्रमाण में अनुपलब्धि को नहीं माना है। अनुमान के विषय में व्याख्यान और मीमांसा में कोई अन्तर नहीं है। अतः उसका उल्लेख यही अनावश्यक है।

१ 'परीक्ष्युदवर्गि ज्योतिरिति' न धर्मः ।

२ 'कारण शेष वाचक ज्ञान रहितम् अनुवीतवादि ज्ञानं प्रमाणात् ।

(६) अतः यह वास्तव कारण दृष्ट है या अदृष्ट ? यदि दृष्ट है तो वह मृष्टि के पूर्व नहीं हो सकता । यदि अदृष्ट है तो वह मदा परमाणुओं के साथ रहना और इसमें मृष्टि स्थायी हो जायेगी । और यदि अदृष्ट की परमाणुओं के निवृत्त न माना जाय तो मृष्टि ही असंभव हो जाती है । अतः सभी दृष्टियों में परमाणुओं में मृष्टि असंभव है ।

वैशेषिक दर्शन में ईश्वर का महत्त्व अत्यन्त सीमित है । असम्य परमाणु और असम्य आत्माएँ उसके समान ही नित्य हैं । वह जगत ईश्वर-सम्बन्धी मत का स्रष्टा नहीं बल्कि संचालक मात्र है । संचालन में की आलोचना भी वह कर्म के नियम में बंधा हुआ है । अदृष्ट के बिना वह मृष्टि अथवा प्रलय कुछ नहीं कर सकता । वास्तव में जीवात्माओं का ईश्वर से कोई सम्बन्ध नहीं है । न वे उसमें लीन होते हैं न उसकी भक्ति करने में उन्हें कोई लाभ है । वे उसमें कोई सम्पत्ति नहीं रखते । ईश्वर, परमाणु और जीवात्माओं में ब्राह्म सम्बन्ध है । जगत का वास्तविक निमित्त कारण ईश्वर नहीं बल्कि अदृष्ट है । ईश्वर भी एक प्रकार का आत्मा ही है अतः परमात्मा होने पर भी उसमें चैतन्य नहीं होना चाहिये तब फिर वह अचेतन अदृष्ट का कैसे माग-दर्शन कर सकता है । यदि ईश्वर में चैतन्य है तो वैशेषिक दर्शन के सिद्धान्तों के अनुसार उसे ब्रह्म मानना पड़ेगा ।

इस विषय में वैशेषिक का मत न्याय के समान ही है अतः न्याय दर्शन के प्रसंग में भी मुक्ति की अवस्था की आलोचना की जा मुक्ति की अवस्था चुकी है । मुक्तात्मा सब प्रकार के ज्ञानान्दादि से विहीन की आलोचना होकर जड़त्व हो जाती है । अतः शंकर ने जहाँ हीनयान बौद्ध दर्शन को 'पूर्ण वैनाशिक' कहा है वहाँ वैशेषिक मत की भी जगत का अद्वैत 'वैनाशिक' माना है । वैशेषिक दर्शन की मुक्तावस्था में कोई आकर्षण अवस्था प्रेरणा नहीं है । एक वैष्णव सन्त ने तो यहाँ तक कह दिया है कि वैशेषिकों के मुक्ति की इच्छा करने से तो ब्रह्मावन के रम्य जगत में शृंगार होकर उत्पन्न होना अधिक उत्तम है ।^१

१ वर वृन्वावने रम्ये शृंगालत्वं क्षुणोम्यहम् ।

न च वैशेषिकी मुक्ति प्रयथामि कदाचन ।

अथोदश अध्याय मीमांसा दर्शन

जिससे इस मोक्ष तथा परलोक में कल्याण की प्राप्ति हो उसी को 'वर्ग' कहते हैं।^१ इस वर्ग या वेद के वर्ग का विचार करके माना जाता है कि मीमांसा कहलाता है। इस वर्ग के विवेचन में 'वार्थमि' विषय भी आ जाते हैं। अतः मीमांसा वर्णन को छ. वर्णनो में सम्मिलित कर लिया गया है। इसको पूर्व मीमांसा भी कहा जाता है और वेदान्त को 'उत्तर मीमांसा' कहा जाता है क्योंकि वर्णन में 'ज्ञान' का विचार करने में पूर्व कर्म तथा वर्ग का विचार करना आवश्यक है। मीमांसा का उद्देश्य बौद्धिक विधि विधानों का वर्ग समझने के लिये और उनका परस्पर सामंजस्य करने के लिये व्याख्या प्रकाशनी निर्धारित करना और कर्मकांड के मूल सिद्धान्त का सुक्ति द्वारा प्रतिपादन करना है। कर्मकांड में आत्मा की अमरता कर्मों का फल अक्षुण्ण पुनर्जन्म तथा वेद और वेद की सत्यता का सिद्धान्त आ जाते हैं। मीमांसा वर्णन में इन सबकी पुष्टि की गई है।

प्रमाण विचार

कुमारिल भट्ट के अनुसार जिन ज्ञान में अज्ञान वस्तु का अनुभव हो जो अन्य ज्ञान से बाधित न हो और दोष रहित हो। वही प्रमाण प्रमाण कहा है। मीमांसक भी 'प्रमाण' का वर्ग प्रमाण अनुभव से लेते हैं। वह अज्ञात तत्त्व का वर्ग ज्ञान है। अतः जिस ज्ञान से अज्ञात तत्त्व के वर्ग का ज्ञान हो वह प्रमाण कहलाता है।

अन्वय वर्णनो के समान मीमांसा में भी दो प्रकार के ज्ञान माने गये हैं—
प्रत्यक्ष और परोल्लेख। अपरोक्ष में पाँच प्रकार के प्रमाण हैं—
प्रमाण के अनुसार अनुमान उपमान शब्द अर्थापत्ति और अनुपलब्धि। इसमें अनुपलब्धि को केवल भट्टमत (कुमारिल भट्ट का मत) में ही माना गया है। प्रमाण में अनुपलब्धि को नहीं माना है। अनुमान के विषय में व्याख्यान और मीमांसा में कोई अन्तर नहीं है। अतः उक्त अन्वय वर्णन में अज्ञानप्रमाण है।

१ 'अथोदश अध्याय' शेषतः सिद्धि त वर्ग ।

२ कारण दोष बाधक ज्ञान रहितम् अनुवीतग्राहि ज्ञानं प्रमाणम् ।

प्रत्यक्ष साक्षात् उत्पन्न ज्ञान है ।^१ प्रभावर्ग और गुमाग्लि दानो ने प्रत्यक्ष के सविकल्प, और निविकल्प का भेद माने हैं । भाट्टमत में प्रत्यक्ष न्याय के समान यह माना गया है कि पहले निविकल्प और फिर सविकल्प प्रत्यक्ष होता है । प्रत्यक्ष पान इन्द्रिय और अर्थ के साक्षात् सम्बन्ध से होता है । इस सम्बन्ध में पहले विषय की प्रतीति मात्र होती है । इसमें केवल यह ज्ञान होता है कि 'वह है' । 'वह क्या है' ? इसका ज्ञान अभी नहीं होता । अतः इसे निविकल्प प्रत्यक्ष या आनोचन ज्ञान कहते हैं । प्रत्यक्ष की दूसरी अवस्था में पूर्व अनुभव के आधार पर विषय का स्वरूप निर्धारित किया जाता है । इसमें वस्तु क्या है । अर्थात् उसके नाम, रूप, गुण आदि का ज्ञान होता है जैसे सेव लाल है इस सविशेष ज्ञान को सविकल्प प्रत्यक्ष कहते हैं । प्रत्यक्ष की समस्त क्रिया में चार प्रकार के सन्निकर्ष होते हैं—आत्मा के साथ मन का, मन के साथ इन्द्रिय का इन्द्रिय का द्रव्य के साथ तथा फिर उसके रूप आदिगुणों के साथ । मुख दुःख आदि आंतरिक विषयों के प्रत्यक्ष में ही प्रकार का सन्निकर्ष होता है अर्थात् आत्मा का मन के साथ और मन का अर्थ के साथ । प्रत्यक्ष से ही समस्त गुणों का ज्ञान होता है । कुछ बौद्धों के अनुसार निविकल्प ज्ञान का विषय सवथा स्वलक्षण होता है अर्थात् उसमें कोई प्रकारता नहीं होती । कुछ वेदान्तियों के अनुसार उसमें शुद्ध निर्वाच्छिन्न सत्ता का ज्ञान होता है । इन दानों के विरुद्ध मीमांसकों का यह मत है कि इन्द्रियों के साथ सम्पर्क होने पर पहले ही क्षण में बाह्य विषय और उसके अनेक धर्मों का अस्फुट ज्ञान हो जाता है । सविकल्प प्रत्यक्ष के विशद ज्ञान को मीमांसक बौद्धअथवा वेदान्ति के समान काल्पनिक अथवा, मिथ्या नहीं मानते । विषय निविकल्प अवस्था में बीज रूप में विद्यमान रहते हैं और सविकल्प अवस्था में इस बीज रूप के प्रस्फुटित होने से हमें उसी विषय का ज्ञान होता है । अतः प्रत्यक्ष में नामरूपात्मक जगत का सत्य ज्ञान होता है ।

सादृश जन्य ज्ञान को उपमान् कहते हैं । इसमें इन्द्रिय के साथ अर्थ का सन्निकर्ष नहीं होगा । न्याय के समान मीमांसा में भी उपमान का उपमान एक स्वतन्त्र प्रमाण माना गया है । परन्तु मीमांसा दर्शन में उपमान का अर्थ न्याय से भिन्न है । न्याय के अनुसार पहले आप्त वाक्य द्वारा यह ज्ञात होता है कि नीलगाय गाय के सदृश होती है । फिर जब कोई जगल में गाय के सदृश कोई पशु देखता है तो उसे यह ज्ञान होता है कि यह पशु नीलगाय है । परन्तु मीमांसा के अनुसार प्रत्यक्ष से शब्द प्रमाण की स्मृति की वस्तु की समानता से यह अनुमान लगाया जाता है कि प्रत्यक्ष वस्तु

वही है जो स्मृति में है। प्रस्तुत उदाहरण में प्रत्यक्ष से यह ज्ञात होता है कि यह विधेय वस्तु गाय के समान है। शब्द प्रमाण की स्मृति से यह पहले ही मान्य है कि गाय के समान वस्तु गीलगाय है। अतः यह अनुमान भयाया जाता है कि यह वस्तु गीलगाय है। अतः शब्द के मत के विरुद्ध मीमांसा का यह मत है कि उपमान में पहले देखी हुई किसी वस्तु को देखकर यह समझा जाता है कि स्मृत वस्तु प्रत्यक्ष वस्तु के समान है।

मीमांसा में तादृश को एक स्वतन्त्र पदार्थ माना गया है। यह युक्त नहीं है क्योंकि वृत्त से युक्त नहीं हो सकता परन्तु धुनों में सादृश्य हो सकता है। इसका अर्थ पूर्ण एक्य जबवा तादृश्य नहीं बल्कि अधिकोक्त विषयों में समानता है। अतः इसे सामान्य (जाति) नहीं कहा जा सकता क्योंकि सामान्य (संज्ञा) सभी व्यक्तियों (मनुष्यों) में एक ही रहता है।

उपमान को प्रत्यक्ष अनुमान जबवा शब्द के अन्वयगत नहीं माना जा सकता।

उपमान स्वतन्त्र प्रमाण है। उपमान प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं है। उपरोक्त उदाहरण में गाय का ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं है। यह स्मृति ज्ञान ज्ञान भी नहीं है क्योंकि वृत्ति गाय का ज्ञान पहले ही हो चुका है। तथापि उस समय यह ज्ञात नहीं था कि वर्तमान विषय (गीलगाय) उस गाय के समान होती है। इसी प्रकार शब्द प्रमाण से भी गीलगाय का ज्ञान नहीं हुआ है क्योंकि गाय को पहले देखा जा चुका है। व्याप्ति पर आधारित न होने के कारण इसे अनुमान भी नहीं कह सकते। पहले देखी गाय के आधार पर वर्तमान वस्तु को गीलगाय समझने में यह व्याप्ति नहीं है। कि नहीं पदार्थ अपने सद्रूप पदार्थों के समान होते हैं। अतः उपमान को एक स्वतन्त्र प्रमाण माना गया है।

ज्ञान शब्द से पदार्थ का स्मृति के रूप में ज्ञान होने पर वाक्य के अर्थ का जो ज्ञान होता है वह शब्द प्रमाण है। शब्द प्रमाण ज्ञान वाक्य से उत्पन्न ज्ञान है। ज्ञान यह है जो पदार्थ को उसी रूप में देखे जैसा पदार्थ वास्तव में है। ज्ञान वाक्य पीरयेय है। वेदवाक्य अपीरयेय है। इस प्रकार शब्द प्रमाण के दो प्रकार हैं—पीरयेय और अपीरयेय। वेदवाक्य दो प्रकार का होता है—निश्चार्थ वाक्य अर्थात् जिस वाक्य से किसी छिद्र विषय के बारे में ज्ञान हो और विचारक वाक्य अर्थात् जिस वाक्य से किसी क्रिया के निम्ने विधि या आज्ञा ज्ञान होती है। यद्यपि करने के निम्ने कर्मात्म्य क्रिया के विचारक वेदवाक्य स्वतः प्रमाण है। मीमांसा के अनुसार वेदों का विशेष महत्व कर्म काण्ड के ही कारण है। निश्चार्थक वाक्य ही निश्चिन्ताक का सहायक भाग बना है। निश्चिन्ताक से वृत्त से निश्चार्थक

शब्द वाक्यो से उत्पन्न ज्ञान है। ज्ञान यह है जो पदार्थ को उसी रूप में देखे जैसा पदार्थ वास्तव में है। ज्ञान

वाक्य पीरयेय है। वेदवाक्य अपीरयेय है। इस प्रकार शब्द प्रमाण के दो प्रकार हैं—पीरयेय और अपीरयेय। वेदवाक्य दो प्रकार का होता है—निश्चार्थ वाक्य अर्थात् जिस वाक्य से किसी छिद्र विषय के बारे में ज्ञान हो और विचारक वाक्य अर्थात् जिस वाक्य से किसी क्रिया के निम्ने विधि या आज्ञा ज्ञान होती है। यद्यपि करने के निम्ने कर्मात्म्य क्रिया के विचारक वेदवाक्य स्वतः प्रमाण है। मीमांसा के अनुसार वेदों का विशेष महत्व कर्म काण्ड के ही कारण है। निश्चार्थक वाक्य ही निश्चिन्ताक का सहायक भाग बना है। निश्चिन्ताक से वृत्त से निश्चार्थक

प्रत्यक्ष साक्षात् उत्पन्न ज्ञान है ।^१ प्रभाकर और कुमारिल दानो ने प्रत्यक्ष के सविकल्प, और निर्विकल्प दो भेद माने हैं । भाट्टमत में प्रत्यक्ष न्याय के समान यह माना गया है कि पहले निर्विकल्प और फिर सविकल्प प्रत्यक्ष होता है । प्रत्यक्ष ज्ञान इन्द्रिय और अय के साक्षात् सम्बन्ध से होता है । इस सम्बन्ध में पहले विषय की प्रतीति मात्र होती है । इसमें केवल यह ज्ञान होता है कि 'वह है' । 'वह क्या है' ? इसका ज्ञान अभी नहीं होता । अतः इसे निर्विकल्प प्रत्यक्ष या आलोचन ज्ञान कहते हैं । प्रत्यक्ष की दूसरी अवस्था में पूर्व अनुभव के आधार पर विषय का स्वरूप निर्धारित किया जाता है । इसमें वस्तु क्या है । अर्थात् उसके नाम, रूप, गुण आदि का ज्ञान होता है जैसे मेव लान है इस मविशेष ज्ञान को सविकल्प प्रत्यक्ष कहते हैं । प्रत्यक्ष की समस्त क्रिया में चार प्रकार के मन्त्रिकप होते हैं—आत्मा के साथ मन का, मन के साथ इन्द्रिय का इन्द्रिय का द्रव्य के साथ तथा फिर उसके रूप आदिगुणों के साथ । मुख दुःख आदि आंतरिक विषयों के प्रत्यक्ष में दो ही प्रकार का मन्त्रिकप होता है अर्थात् आत्मा का मन के साथ और मन का अथ के साथ । प्रत्यक्ष से ही समस्त गुणों का ज्ञान होता है । कुछ बौद्धों के अनुसार निर्विकल्प ज्ञान का विषय मवथा स्वलक्षण होता है अर्थात् उसमें कोई प्रकारता नहीं होती । कुछ वेदान्तियों के अनुसार उसमें शुद्ध निर्वाच्छिन्न सत्ता का ज्ञान होता है । इन दानों के विरुद्ध मीमांसकों का यह मत है कि इन्द्रियों के साथ सम्पर्क होने पर पहले ही क्षण में बाह्य विषय और उसके अनेक वर्णों का अस्फुट ज्ञान हो जाता है । सविकल्प प्रत्यक्ष के विशद ज्ञान को मीमांसक बौद्धअथवा वेदान्त के समान काल्पनिक अथवा, मिथ्या नहीं मानते । विषय निर्विकल्प अवस्था में बीज रूप में विद्यमान रहते हैं और सविकल्प अवस्था में इस बीज रूप के प्रस्फुटित होने से हमें उसी विषय का ज्ञान होता है । अतः प्रत्यक्ष में नामरूपात्मक जगत का सत्य ज्ञान होता है ।

सादृश जन्य ज्ञान को उपमान् कहते हैं । इसमें इन्द्रिय के साथ अथ का मन्त्रिकप नहीं होगा । न्याय के समान मीमांसा में भी उपमान को उपमान एक स्वतन्त्र प्रमाण माना गया है । परन्तु मीमांसा दर्शन में उपमान का अर्थ न्याय से भिन्न है । न्याय के अनुसार पहले आप्त वाक्य द्वारा यह ज्ञात होता है कि नीलगाय गाय के सदृश होती है । फिर जब कोई जगल में गाय के सदृश कोई पशु देखता है तो उसे यह ज्ञान होता है कि यह पशु नीलगाय है । परन्तु मीमांसा के अनुसार प्रत्यक्ष से शब्द प्रमाण की स्मृति की वस्तु की समानता से यह अनुमान लगाया जाता है कि प्रत्यक्ष वस्तु

वही है जो स्मृति में है। प्रस्तुत उदाहरण में प्रत्यक्ष से यह ज्ञान होता है कि वह विमेष बन्धु दास के समान है। सर्व प्रमाण की स्मृति ने यह पहले ही मान्य है कि गाव के समान पशु नीलगाय है। जगत् यह अनुमान लगाया जाता है कि यह पशु नीलगाय है। जगत् स्वाय के मत के विरुद्ध मीमांसा का यह मत है कि उपमान में पहले देखी हुई किसी वस्तु को देखकर यह समझा जाता है कि स्मृत वस्तु प्रत्यक्ष वस्तु के समान है।

मीमांसा में साधु को एक स्वतन्त्र पदार्थ माना गया है। यह युक्त नहीं है क्योंकि वृक्ष में युक्त नहीं हो सकता परन्तु पृथ्वी में लावुष हो सकता है। इसका जर्ण पृथ्वी एवम् जलवा तात्पर्य नहीं बल्कि अकिञ्चिद विषयों में न्यायता है। अतः इसे सामान्य (जाति) नहीं कहा जा सकता क्योंकि सामान्य (जैसे मनुष्यत्व) सभी व्यक्तियों (मनुष्यों) में एक ही रहता है।

उपमान को प्रत्यक्ष अनुमान जलवा सर्व के वर्णगत नहीं माना जा सकता। उपमान प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं है। उपरोक्त उदाहरण में दास का ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं है। यह स्मृति जगत् ज्ञान की नहीं है क्योंकि यद्यपि दास का ज्ञान पहले ही हो चुका है तथापि उस समय वह ज्ञात नहीं था कि वर्तमान विषय (नीलगाय) उस दास के समान होती है। इसी प्रकार सर्व प्रमाण से नीलगाय का ज्ञान नहीं हुआ है क्योंकि दास को पहले देखा जा चुका है। व्याप्ति पर आधारित न होने के कारण इसे अनुमान भी नहीं कह सकते। पहले देखी दास के आधार पर वर्तमान पशु को नीलगाय समझने में यह व्याप्ति नहीं है। कि 'मयी पदार्थ अपने समस्त पदार्थों के समान होते हैं। अतः उपमान को एक स्वतन्त्र प्रमाण माना गया है।

ज्ञान मध्य ने पदार्थ का स्मृति के रूप में ज्ञान होने पर वाक्य के जर्ण का जो ज्ञान होता है वह मध्य प्रमाण है। सर्व प्रमाण व्याप्त वाक्यों से उत्पन्न ज्ञान है। ज्ञात यह है जो पदार्थ को उसी रूप में देखा जाता पदार्थ वास्तव में है। ज्ञात वाक्य पीरूप्य है। वेदवाक्य अपीरूप्य है। इस प्रकार सर्व प्रमाण के दो प्रकार भेद हैं—पीरूप्य और अपीरूप्य। वेदवाक्य दो प्रकार का होता है—सिद्धार्थ वाक्य अर्थात् जिस वाक्य से किसी सिद्ध विषय के बारे में ज्ञान हो और विधायक वाक्य अर्थात् जिन वाक्य से किसी क्रिया के विषे विधि का ज्ञान होती है। यथादि करने के विषे कर्तव्य क्रिया के विधायक वेदवाक्य स्वतः प्रमाण है। मीमांसा के अनुसार वेदी या विधेय यहूत कर्म काण्ड के ही कारण है। सिद्धार्थ वाक्य की विधिवान्व का सहायक माना गया है। विधिवान्व ने पृथक् निरर्थक

है। अतः वेद में जो आत्मा अथवा ब्रह्म आदि के विषय में मिथ्याया साक्ष्य है वे निम्नी न निम्नी विधायक वाक्य में अवश्य सम्प्रतिष्ठित हैं। परोंतः रूप में उनका उद्देश्य लोग। जो विभिन्न कर्मा में प्रवृत्त और निषिद्ध कर्मों में निवृत्त रहना है। विधायक वाक्य भी पुनः दो प्रकार का माना गया है। 'ऐसा हमें करना चाहिये' यह उपदेशक वाक्य है। 'अश्वपूष मासः तान वै द्वागः स्वर्गं का माधन करे' यह 'प्रतिदेश' वाक्य है।

मीमांसा का दृष्टि तर्क जगत् सदा तर्क ईश्वर में विद्यमान नहीं है। अतः उसके अनुसार वेद ईश्वर के बनाए हुए नहीं हैं। दूसरी वेद अपौरुषेय हैं और वेद मनुष्य के भी बनाए हुए नहीं हैं। अतः मीमांसा के अनुसार वेद जगत के समान नित्य हैं। वेदों के अपौरुषेयत्व के विषय में अनेक युक्तियाँ दी जाती हैं। उनमें मुख्य ये हैं—

(१) दायनिता दृष्टि में सबसे महत्वपूर्ण युक्ति शब्द-नित्यत्व वाद पर आधारित है। ध्वनि अनित्य है और शब्द नित्य है। कान से जो हम ध्वनि सुनाई पड़ती है वह नित्य शब्द की प्रतीक है। बार बार उच्चारण करने से जो ध्वनि की उत्पत्ति होती है उसमें एक ही शब्द का रोध होता है। अतः ध्वनि और शब्द भिन्न भिन्न हैं। ध्वनि अनित्य और शब्द नित्य है। उदाहरण के लिये 'क' 'ख' आदि ध्वनियाँ जो हम सुनते हैं वे 'ज' 'झ' आदि वर्णों के प्रकाशक मात्र हैं। दस बार 'क' का उच्चारण करने पर ध्वनियाँ दस होंगी परन्तु 'क' वर्ण एक ही रहेगा। उसी प्रकार भिन्न भिन्न व्यक्तियों द्वारा भिन्न भिन्न ध्वनियों से बोला जाने पर भी 'क' वही रहेगा। अतः 'क' ध्वनि में उत्पन्न नहीं बल्कि व्यक्त होता। वह हमारे कर्ण में स्फुटित होता है उत्पन्न नहीं होता क्योंकि वह अनादि और नित्य है। अतः शब्द और अर्थ का सम्बन्ध आधुनिक अथवा साकेतिक न होकर नित्य और स्वाभाविक है। ऐसे नित्य और मूल भूत शब्दों के भंडार होने के कारण वेद नित्य हैं। नित्य रूप में वे अपौरुषेय हैं। लिखित अथवा ध्वनित रूप में वे नित्य वेद के प्रकाश मात्र हैं।

(२) वेदों को इसलिये भी अपौरुषेय कहा जाता है कि उनके कर्ता का कहीं नाम नहीं है। वैदिक मंत्रों में जिन ऋषियों के नाम आए हैं उनको मंत्रों का कर्ता नहीं माना गया है बल्कि केवल द्रष्टा, व्याख्याता अथवा भिन्न भिन्न वैदिक सम्प्रदायों का प्रवक्ता ही माना गया है।

(३) वेद कर्मों के अनुष्ठान के फल स्वर्गादि की प्राप्ति होना बतलाते हैं। अतः वेद मनुष्य के बनाए हुए नहीं हो सकते क्योंकि मनुष्य को कर्मों और उनके फलों के सम्बन्ध का ज्ञान नहीं हो सकता। अतः वेद अपौरुषेय हैं। वेदों से जो धर्म का ज्ञान होता है वह प्रत्यक्ष आदि अन्य प्रमाणों से नहीं हो सकता।

मीमांसा के अनुसार वेद और आप्तवचन में अन्तर है। यह अन्तर दो प्रकार का है—(१) आप्तवचन द्वारा मिलने वाला ज्ञान प्राप्य और आप्त आदि अन्य प्रमाणों के भी बिना सत्य है वस्तु वेदा के वचन में अन्तर विषय में ऐसा नहीं है। (२) आप्तवचन भूतन प्राप्य आदि प्रमाणों पर निर्भर है वस्तु वेद विषयी प्रमाण पर निर्भर नहीं है। वे वचन प्रमाण हैं। ज्ञान ज्ञान का लक्षण होने में मात्र मात्र वह ज्ञान की वर्णना का भी प्रमाण है भूतन वेद ही उत्तर प्रमाण है।

अर्थात् उक्त अर्थ के ज्ञान का लक्षण है ज्ञान अर्थ के बिना दृष्ट वा धृति विषय की उत्पत्ति न हो। उदाहरण के लिए यदि हम यह देखना अर्थात् अथवा सुनने है कि देवदत्त दिन में कुछ भी नहीं खाता फिर भी मूत्र पारस है तो दिन में कुछ न खाना और जोड़े होने में परम्परा विरोध प्रतीत होता है। इन दो विरोध ज्ञान की उत्पत्ति तभी हो सकती है जब कि हम यह समझना कर में कि देवदत्त रात्रि में मूत्र खाता है। इन सम्मति में संज्ञा काया में उत्पत्ति का ज्ञानी है अर्थात् वह जान स्वच्छ होती है कि देवदत्त दिन में कुछ भी नहीं खाता फिर भी मूत्र पारस है क्योंकि वह रात्रि में मूत्र खाता है। ज्ञान देवदत्त के मन में खाने की सम्मति अर्थात् निर्दिष्ट है। यह सम्मति दृष्ट अथवा धन नहीं है। यह स्वयं की जानी है।

जब अर्थात् द्वारा उत्पन्न ज्ञान अर्थ नहीं है वरन् इसके देवदत्त को जानने का ज्ञान करने नहीं देना। नाही यह मध्य प्रमाण है अर्थात् विभिन्न कदाचित् हमने देवदत्त का जानने का ज्ञान करने सुना प्रकार का ज्ञान है भी नहीं। यह अनुमान भी नहीं क्योंकि घटिर के मोटा होने और रात्रि में जाग्रत करने में व्याप्ति सम्भव नहीं है अर्थात् वह नहीं कहा जा सकता कि जहाँ जहाँ घटिर का मोटापन हो वहाँ वहाँ रात्रि में जाग्रत करना पाया जाता है। इन प्रकार अर्थात् प्रमाण मात्र अथवा अनुमान विषयी में नहीं आता। ज्ञान इनका ज्ञान एक विभिन्न प्रकार का ज्ञान है।

व्यावहारिक जीवन में अर्थात् का बड़ा उपयोग होता है। मान लीजिये कि वह भुक्तन में आता है कि देवदत्त जो जीवित है घर में नहीं अर्थात् भी है। हमने लक्षण यह समझना हो जानी है कि देवदत्त उपवीक्षित नहीं और स्थान पर है। भीक्षित हाकर घर में न रहता इन दो बातों में सम्भव नहीं है। वाच्य का अर्थ समझने में भी अर्थात् का प्रयोग होता है। उदाहरण के लिये हम कहे जाना को बुझाने में न न कहती 'ओ कपडा' 'ए बीन' आदि वार्ता का प्रयोग करने है।

निम्नार्थ अर्थ लक्षणी माने, तब तब अथवा रंगत वाक्य म होता है । अथवा यदि कहा जाय कि राम तब गाँव जमुना पर ? तो जगता अब यही लिये चाहेगा कि गाँव जमुना के नटपर है । उन उदाहरणों में मुख्य अर्थ की अनुपपत्ति के कारण अर्थापत्ति के द्वारा गान अर्थ लिया गया है ।

मीमांसा दर्शन में अनुमान अर्थापत्ति के ही उद्देश है—

(१) दृष्टार्थापत्ति अर्थात् जहाँ अर्थापत्ति के द्वारा किसी

अर्थापत्ति के भेद दृष्टाथ या देखी हुई पटना की उपपत्ति हो गये । दृष्टत माटा दिखाई पड़ता है यह नहीं समझ म जाना है जबकि यह तत्पना को जाय कि वह गत में माना है ।

२) धृतायापत्ति—अर्थात् जहाँ अर्थापत्ति के द्वारा किसी धृतार्थ या सुनी हुई बात की सगति हो गये जैसे राम तब गाँव जमुना पर है यह बात तभी समझ में आ सकती है जब कि हम अर्थ की तत्पना को जाय कि राम तब गाँव जमुना के नट पर प्रसा है ।

किसी वस्तु के अभाव के साधन ज्ञान का अनुपलब्धि कहते हैं । प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों के द्वारा जब किसी वस्तु का ज्ञान नहीं होता तब अनुपलब्धि या उसकी अनुपलब्धि का ज्ञान होता है । अनुपलब्धि प्रत्यक्ष अभाव नहीं है । उदाहरण के लिये हम काठरी में घड़ा नहीं है । यहाँ काठरी में घड़े का अभाव मुझे प्रत्यक्ष में नहीं

ज्ञान होता । अभाव कोई वस्तु नहीं है जिसका इन्द्रिय के माध्यम से ज्ञान हो सके । घड़े का तो आँख के माध्यम से ज्ञान हो सकता है परन्तु उनके अभाव का कैसे ज्ञान होगा ? अतः यह मीमांसक और जड़ित वेदान्तियों के अनुसार घटाभाव का ज्ञान घट की अनुपलब्धि (अदृश्य) के कारण होता है । अनुपलब्धि-अनुमान भी नहीं है । उपरोक्त उदाहरण में यदि यह कहा जाय कि घट के अभाव का घट के अदृश्य से अनुमान किया जाता है तो यह असंगत होगा क्योंकि अदृश्य और अभाव में व्याप्ति सम्बन्ध नहीं है अर्थात् यह नहीं कहा जा सकता कि जिस वस्तु का दर्शन नहीं होता उसका अभाव रहता है । ऐसा मान लेने पर आत्माश्रय दोष (Petitio Principia) हो जायेगा क्योंकि जो सिद्ध करना है उसे हम पहले ही मान बैठते हैं । इसी प्रकार अनुपलब्धि ध्वंश या उपमान भी नहीं है क्योंकि यहाँ न तो आत्मकाव्य में ज्ञान होता है और न मादृश्य से । अतः इसे एक स्वतन्त्र प्रमाण मानना पड़ता है यहाँ यह ध्यान रखने की बात है कि केवल अनुपलब्धि से अभाव नहीं सूचित होता जैसे अंधेरी रात में घड़ा दिखाई न पड़ने पर उसका अभाव नहीं कहा जा सकता । वास्तव में अभाव के ज्ञान का कारण योग्यानुपलब्धि अर्थात् प्रत्यक्ष योग्य वस्तु का प्रत्यक्ष न होना है । यदि दिन के प्रकाश में कमरे में घड़ा नहीं दिखाई देता तो हम उसका अभाव मानते हैं । जो वस्तु जिस

परिस्थिति में किसी व्यक्ति उस परिस्थिति में उठती उपस्थिति न होने से उसका मनाब माना जाता है।

प्रामाण्यवाद

उपरोक्त प्रमाणों के विचार के प्रसङ्ग में यह प्रश्न भी उठता है कि क्या हमें किसी एक प्रमाण के द्वारा पुनः पुनः ज्ञान होता है तब वह ज्ञान स्वयं यथार्थ है यथवा उसकी यथार्थता के लिये किसी अन्य प्रमाण की भी आवश्यकता है? क्या प्रत्येक प्रमाण स्वतन्त्र रूप से ज्ञान उत्पन्न करता है और वह ज्ञान स्वयं यथार्थ है अथवा एक प्रमाण एक ज्ञान उत्पन्न करता है और दूसरा प्रमाण उसकी यथार्थता सिद्ध करता है? इस प्रश्न का विचार प्रामाण्यवाद में होता है। स्वातंत्र्य परत प्रामाण्यवाद को मानते हैं और सीमावर्क स्वतंत्र प्रामाण्यवाद के समर्थक हैं।

स्वतंत्र प्रामाण्यवाद में दो मुख्य सिद्धान्त सम्मिलित हैं —

(१) प्रमाण स्वतंत्र उत्पन्न करता है ज्ञान की प्रामाणिक-

स्वतंत्र प्रामाण्यवाद कता उस वस्तु की उत्पत्ति सामग्री में ही विद्यमान रहती है।

(२) 'प्रामाण्य स्वतंत्र जायतेषु' अर्थात् ज्ञान के उत्पन्न होते ही उसके प्रामाण्य का भी ज्ञान हो जाता है।

इस प्रकार ज्ञान निष्प्रकारणक प्रमाण से ही उत्पन्न होता है और उसके बाद हम उस ज्ञान की जाँच की कम्प्यूटी पर करने की प्रतीक्षा किये बिना ही उसे प्रामाणिक समझने लगते हैं। प्रत्यक्षज्ञान में हमें वस्तु साफ साफ प्रतीत होती है। सम्बन्ध ज्ञान विषयस्त सृष्टि में सार्वभौम और स्पष्ट वाक्य के द्वारा होता है। अनुमान पर्याप्त होने पर आश्रित रहता है। ज्ञान ज्ञान की जाँच करने की आवश्यकता नहीं। उसमें और किसी में कोई विरोध नहीं है। ज्ञान यथार्थ है। ज्ञान की सत्यता का गुण भी उन्हीं में रहता है। ज्ञान सत्यता स्वतंत्र प्रमाण है। परन्तु इसके विपरीत असत्यता अथवा मिथ्यात्व के लिये अन्य प्रमाण की आवश्यकता है। कोई ज्ञान हमें तभी सत्य पूर्ण मान्य हो सकता है जब कि किसी दूसरे प्रमाण में उसका सहज हो। इस प्रकार अनुमान के द्वारा भी किसी ज्ञान के मिथ्यात्व का निश्चय हो सकता है। परन्तु इस अनुमान की आवश्यकता तभी पड़ती है जबकि विश्वास में कुछ बाधा हो अथवा स्वभावतः ज्ञान विश्वास ही उत्पन्न करता है। प्रत्यक्ष जाति प्रमाणों द्वारा जो ज्ञान हमें मिलता है हम उस पर तत्काल आश्रय करने लगते हैं और उन पर तर्क विचार किये बिना विश्वास कर लेते हैं। इसी विश्वास के आधार पर व्यावहारिक जीवन चलता है। ब्रह्मकार ने स्पष्ट कहा है कि 'ज्ञान' ही और वह मिथ्या ही यह दोनों परस्पर विरुद्ध हैं। कुमारिल

ने भी उसे स्वीकार किया है। मीमांसका के म्या प्रामाण्यकारी हान का मुग्य कारण उनका वेद में विश्वास है। वे वेद का निग, अतीमयेय आर स्वत प्रमाण मानते हैं अत उन्हें ज्ञान को स्वत प्रमाण मानना अनिवार्य है। वेद प्रामाण्य का अर्थ ही स्वत प्रामाण्य है। अत मीमांसा प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों का भी स्वत प्रमाण मानने लगे। वेम मीमांसा दशन में वेद ही एक मात्र प्रमाण है।

प्रामाण्यवाद के प्रश्न पर मीमांसा दशन तीन विभिन्न मत हैं। इनमें गभी स्वत प्रामाण्यवादी हैं पण्णु जिनेपत प्रभाकर ही के मत में यह प्रभाकर का मत मत मिलता है। प्रभाकर ने अनुसार ज्ञान स्वप्रकाश तथा स्वत प्रमाण है। स्वप्रकाश हान में ही ज्ञान का स्वत प्रमाण हाना सिद्ध हो जाता है अत उस प्रामाण्य के लिये अन्य प्रमाण की आवश्यकता नहीं हाती।

भट्टमत में भी स्वत प्रामाण्यवाद का माना गया है पण्णु इसमें प्रामाण्य ज्ञान में नहीं बल्कि 'ज्ञानता' में है। इसमत में ज्ञान के भट्टमत स्वप्रकाश होने पर भी उसका साक्षात् भान नहीं हाता।

ज्ञान अतीन्द्रिय है। वास्तव में घड़े के ज्ञान में, घड़े के ज्ञान हान पर उसमें 'ज्ञानता' नामक धम उत्पन्न हाता है और इस 'ज्ञानता' का ही प्रत्यक्ष ज्ञान हाता है। घड़े के ज्ञान होने में ही 'ज्ञानता' हागी और घड़े का ज्ञान हाना उसके 'ज्ञान' के होने पर ही निर्भर है। इस प्रकार ज्ञान को स्वीकार किये बिना 'ज्ञानता' उत्पन्न नहीं हो सकती। अत ज्ञानता की उत्पत्ति के लिये यह मीमांसक अर्थापत्ति प्रमाण के द्वारा ज्ञान के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। इसी ज्ञानता से ज्ञान का भी प्रामाण्य है।

मुरारि मत में भी 'ज्ञान' से प्रामाण्य का निश्चय नहीं होता बल्कि 'अनुव्यवसाय' से प्रामाण्य है। इसमें इन्द्रिय और अर्थ का संयोग होने मुरारिमत पर 'यह घड़ा है' यह भान होता है। इसकी सत्यता का निश्चय करने के लिये ज्ञान के बाद 'मैं घड़े को जानता हूँ' ऐसा 'अनुव्यवसाय' होता है। इसी अनुव्यवसाय से घड़े के ज्ञान का भान और उसका प्रामाण्य दोनों ही निश्चित होते हैं। इसमें और नैयायिक मत में यह भेद है कि नैयायिक मत में प्रथम ज्ञान में सन्देह रहता है और मिश्र मत में सन्देह नहीं रहता।

मीमांसा दशन के विरुद्ध नैयायिक 'परत प्रामाण्यवाद' को मानते हैं। उदाहरण के लिये इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष से जब यह ज्ञान नैयायिक मत होता है कि 'यह घड़ा है' तब इस ज्ञान में सन्देह होता है। की आलोचना इसे नैयायिक 'व्यवसाय' कहते हैं। 'मुझे घट का ज्ञान है' इस ज्ञान को नैयायिक अनुव्यवसाय कहते हैं। इस अनुव्यवसाय से ही व्यवसाय अथवा ज्ञान का प्रामाण्य सिद्ध होता है। अत ज्ञान

स्वतः प्रामाण्य नहीं है बल्कि 'परतः प्रामाण्य' है। नैयायिकों के इस मत का भीमासक्तों ने खंडन किया है।

(१) नैयायिकों के अनुसार प्रत्यक्ष ज्ञान वा प्रामाण्य उस ज्ञान की उत्पत्ति कारण सामग्री के अतिरिक्त कृत्रिम कारणों से उत्पन्न होता है। प्रत्यक्ष ज्ञान की प्रामाणिकता तब विषयक आग्नेश्रिय की निर्बोपिता पर निर्भर है। परन्तु भीमासक्तों के अनुसार इन्द्रिय की निर्बोपिता बाह्य के अतिरिक्त कारण भी वास्तव में प्रत्यक्ष ज्ञान के ही सहायक कारण है।

(२) नैयायिकों के मतानुसार प्रत्यक्ष ज्ञान वा प्रामाण्य अनुमान द्वारा निश्चित होता है। इसके विरुद्ध भीमासक्तों का कहना है कि इन प्रकार किसी का भी प्रामाण्य सिद्ध न होना और अनवस्था बोध या बाधना बर्बाद 'क' वा प्रामाण्य 'ख' से सिद्ध करना पड़ना 'ख' का प्रामाण्य 'ग' से सिद्ध करना पड़ेगा। इस प्रामाण्य अनुमान का कभी भी भ्रम न होना। इसके अतिरिक्त यदि किसी ज्ञान पर विश्वास करने में पूर्व उसका प्रामाण्य निश्चय करने बैठें और वह प्रामाण्य अन्य प्रमाण पर निर्भर हो तो जीवन के कोई भी कार्य नहीं चल सकने। ज्ञान के विषय में शका होने पर उसकी सत्यता का निश्चय करने के लिये अनुमान का सहारा अवश्य लेना पड़ता है इसका प्रयोग ज्ञान के मार्ग की बाधा को दूर करना होता है। बाधा दूर हो जाने पर ज्ञान के साथ उसकी सत्यता तथा उस सत्यता का ज्ञान भी प्रकट हो जाता है। अनुमान द्वारा बाधा का निवारण न होने पर फिर वह ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता।

भ्रान्ति ज्ञान

प्रमाकर के मत में भ्रम की मता को ही अस्वीकार किया गया है। ज्ञान उसे अन्वयतिष्ठार कहने है। प्रमाकर के अनुसार 'भ्रान्ति' और प्रमाकर मत— ज्ञान परस्पर विरुद्ध है। ज्ञान स्वप्रकाश है और सर्वत्र अन्वयतिष्ठार यथार्थ है। 'भ्रान्ति' एक वस्तु को अन्य वस्तु समझना है। 'मीरी' में 'रज्जु' और 'तर्ज' में 'रज्जु' की भ्रान्ति में 'मीरी' अथवा 'रज्जु' के साथ बहना सम्भार्य होता है और ज्ञान होता है 'रज्जु' वा 'तर्ज' वा। 'रज्जु' या 'तर्ज' वा ज्ञान न तो प्रत्यक्ष है और न अनुमान है। यह स्मरणात्मक है और भ्रान्ति नहीं है। स्मरणात्मक ज्ञान भ्रमराय या भ्रम प्रकाश के कारण मीरी और रज्जु के विषय यथा को न देखकर उनके लक्षण 'रज्जु' तथा 'तर्ज' के पृथक् का स्मरण होने से होता है। वहाँ मीरी वास्तविक ज्ञान और रज्जु आत्मा में है। मीरी यथु वा विषय है और रज्जु ज्ञान वा विषय है। ज्ञान दोनों ज्ञान भिन्न और यथार्थ है। इन दोनों ज्ञानों को एक

म मिला देना भ्रान्ति है। यह भ्रान्ति दाना के भ्रम का मान न होने से होती है। अतः भ्रम स्वयं कोई ज्ञान नहीं है। इसे 'अभ्यान्ति' कहते हैं।

विपरीत स्यातिवाद के अनुसार भ्रान्ति में अवाय म वायता का मान होना है (अकायस्य वायतया भ्रानम्)। कुमारिल भट्ट का कहना

कुमारिल मत— है कि कभी कभी मिथ्या विषय भी प्रत्यक्ष सा प्रतीत होता है। रज्ज में गण का देखा जा जब यह कहा जाता है कि 'यह गण है' तो यहाँ उद्देय्य और विधेय दोनों ही मन्थ हैं। मगार में दोनों का ही अस्तित्व है। भ्रान्ति

का कारण केवल यह है कि यहाँ दा मन् किन्तु पृथक् पदार्थों का उद्देय्य और विधेय के रूप में जोड़ दिया गया है। अतः भ्रान्ति विषयों में नहीं बल्कि मत्त मम्बन्ध में है। ऐसे विषयों में लोग विपरीत आचरण करने लगते हैं जैसे रज्जु में सर्प देखकर लोग डर कर भाग पड़ते हैं। अतः अवाय म वायता का मान होने के कारण यहाँ विपरीत स्याति होती है।

प्रभाकर और कुमारिल दोनों के अनुसार भ्रम का प्रभाव ज्ञान की अपेक्षा व्यवहार पर अधिक पड़ता है। दोनों ही भ्रम को अपवाद रूप में समझते हैं। मीमांसकों के अनुसार साधारणतः प्रत्येक ज्ञान मत्त होता है। उसकी मत्तता में विश्वास के आधार पर ही हमारा व्यावहारिक जीवन चलता है। इस नियम का अपवाद ही भ्रान्ति है। परन्तु अपवाद के कारण सामान्य नियम का अमान्य नहीं ठहराया जा सकता।

तत्त्व विचार

तत्त्वविचार के दृष्टिकोण से मीमांसक वस्तुवाद (Realism) तथा बहुवाद (Pluralism) को मानते हैं। संसार तीन प्रकार के तत्त्वों से बना है—(अ) शरीर या भोगायतन जिसमें अपने

मीमांसा वस्तुवादी और बहुवादी हैं अपने पूर्व कर्मों के अनुसार जीवात्मा भोग करते हैं। (ब) सुख और दुःख भोगने के साधन ज्ञानेन्द्रियाँ और कर्मेन्द्रियाँ। (स) भाग के विषय बाह्य वस्तुएँ। प्रत्यक्ष विषयों के

अतिरिक्त अनेक अतीन्द्रिय तत्त्वों को भी माना गया है, जैसे स्वर्ग, नरक, आत्मा और वैदिक यज्ञ के देवता आदि। मीमांसा में ईश्वर का सृष्टि रचना में कोई विशेष प्रयोजन नहीं क्योंकि सृष्टि कर्मानुसार होती है। परमाणुवाद को मानने वाले मीमांसकों के अनुसार भी परमाणु ईश्वर के द्वारा संचालित नहीं होते जैसा कि वैशेषिक मत में है। परमाणु कर्म के स्वाभाविक नियम के अनुसार सदैव

इस प्रकार प्रवर्तित होते रहते हैं कि जीवाणुओं के कर्मों का फलों का भीम कणमै भोग्य एक सत्तार बन जाता है। जीमासा के अनुसार प्रवृत्त जमावि है। ये मृत्ति और प्रजनन का नहीं मानते। आत्मा और अनुमित्य जविनाही पदार्थ हैं। कुछ मार्ट्ट जीमासक वैशेषिक के भी द्रव्यों के जविरिक्त जवकार (तम) और मन्त्र को भी द्रव्य मानते हैं। ये पाच पदार्थ—द्रव्य जति मूत्र किया और जमाव को मानते हैं।

कार्य-कारण सम्बन्ध के विषय में मीमांसकों ने व्यक्तिवाद का सिद्धान्त बना है।
 अङ्कुर बीज की बहुत क्षिति के कारण उत्पन्न होता है।
 सति बीज को मूत्र देने पर अङ्कुर नहीं उत्पन्न होता क्योंकि तब बीज की बहुत क्षिति बाधित हो गयी होती है। इसी प्रकार जमि में बसाने की वस्तु में जव-बोधकता और जविस्वावकता तथा प्रक्रम में भासित करने की क्षिति है। यदि कारण में वह बहुत क्षिति न होती तो फिर कहीं कहीं कारण (पूर्वा हुआ बीज) रहने पर भी कर्म (अङ्कुर उपपत्ति) की उत्पत्ति क्यों नहीं होती? यह बात बहुत क्षिति को ही मानकर मनसाई का मफती है। मूत्र जाने पर बीज की वह बहुत क्षिति गयी हो गई बात उसके विद्यमान रहने पर भी अङ्कुर नहीं उपपत्ति।

न्याय के अनुसार उपरोक्त उदाहरण में बहुत क्षिति के जमाव के कारण नहीं बल्कि बाधकता के कारण बीज ने अङ्कुर नहीं उपपत्ति।
 न्याय मत की बाधाएँ न रहने पर कारण कार्य की उत्पत्ति करता है।
 जलोचना इस पर मीमासा यह दिति करते हैं कि न्याय मत के अनुसार भी कार्य की उत्पत्ति के विषे कारण के जति रिक्त और कुछ जवर्तन बाधा का जवाव मानना पड़ता है। तब फिर जमाव पदार्थ में किया उत्पत्ति करने की क्षिति मानने के जवाब मान पदार्थ (बिंसे बीज) के ही वह क्षिति क्यों न मानी जाय?

अनुत्पत्ति के सिद्धान्त के आधार पर ही मीमासा दर्शन में अपूर्व का सिद्धान्त उपस्थित किया गया है। मीमासा के अनुसार इस अपूर्व लोक में किये हुए कर्म एक अनुत्पत्ति क्षिति उत्पत्ति करते हैं जिसे 'अपूर्व' कहते हैं। वह कर्म का फल दीप करने की क्षिति समय पाकर क्षिति होती है। वह अपूर्व का सिद्धान्त कर्मफल के सिद्धान्त का ही एक रूप है। कर्मफल के जवाफ विवश के अनुसार लौकिक या वैदिक जमी जमी के फल क्षिति होते हैं।

आत्मा और उसके बन्धन तथा मोक्ष के विषय में मीमांसा का विचार अन्य
 आस्तिक दशनों से मिलता जुलता है। मीमांसा बहुवादी
 आत्मा है। उसके अनुसार प्रत्येक जीव में पृथक् पृथक् आत्मा है।
 इस प्रकार जितने जीव हैं उतनी ही आत्माएँ भी हैं।

आत्मा नित्य अविनाशी द्रव्य है। शरीर के मरने के साथ आत्मा नहीं मरता
 बल्कि अपने कर्मों का फल भोगने को विद्यमान रहता है। मीमांसकों के अनुसार
 चैतन्य आत्मा का स्वभाव नहीं है। वह विशेष अवस्था में उत्पन्न होने वाला
 एक औपाधिक गुण है। सुषुप्ति तथा मोक्ष की अवस्थाओं में, इन्द्रिय-विषय
 सयोग आदि उत्पादक कारणों के न रहने से आत्मा में चैतन्य भी नहीं रहता।

भाट्ट सम्प्रदाय के अनुसार प्रत्येक विषय ज्ञान के साथ आत्मा का ज्ञान नहीं
 होता। उनका कहना है कि आत्मा अहवित्ति (Self-
 आत्मज्ञान का Consciousness) का विषय (Object) है अर्थात् जब
 स्वरूप हम आत्मा पर विचार करते हैं तब 'मैं हूँ' का बोध
 होता है।

प्रभाकर सम्प्रदाय इस विषय में भाट्टमत के विरुद्ध है। उसके अनुसार एक
 आत्मा एक ही ज्ञान का ज्ञाता (Subject) और ज्ञेय (Object) नहीं हो सकता।
 अतः 'अहवित्ति' की धारणा ही अनुपयुक्त है। इस प्रकार प्रभाकर मतवालों
 का कहना है कि एक क्रिया में एक वस्तु एक ही साथ कर्ता और कर्म दोनों नहीं
 हो सकती। कर्ता और कर्म के व्यापार परस्पर विरुद्ध हैं। परन्तु भाट्टमत के
 विरुद्ध इन लोगों का मत है कि आत्मा प्रत्येक विषय ज्ञान में उसी ज्ञान के द्वारा कर्ता
 के रूप में उद्भासित होता है। उदाहरण के लिये जब हम किसी घड़े को देखते
 हैं तो हम कहते हैं कि "मैं घड़ा देख रहा हूँ"। यहाँ पर घड़े के देखने के साथ
 'मैं' का भी बोध होता है। इसके उत्तर में भाट्टमत का कहना है कि यदि प्रत्येक
 ज्ञान के साथ आत्मा का ज्ञान भी होता है तो "मे इस घड़े को जान रहा हूँ"
 यह बोध प्रत्येक विषय ज्ञान के साथ होना चाहिये। अतः आत्मज्ञान विषयज्ञान
 के साथ सदैव नहीं होता। वह कभी होता है और कभी नहीं होता। अतः वह
 विषय ज्ञान से भिन्न है। कर्ता और कर्म का विरोध कोरा शब्द-जाल है। यदि
 दोनों में वास्तविक विरोध है तो "आत्मानं बिद्धि" का वैदिक विधि वाक्य तथा
 यह लौकिक प्रत्यय कि "मैं अपने को जानता हूँ" बिल्कुल निरर्थक हो जाते।
 यदि आत्मा ज्ञान का विषय नहीं है तो फिर अतीत में आत्मा के अस्तित्व को
 कैसे स्मरण रखा जा सकता है। अतीत कालीन आत्मा केवल वर्तमान कालीन
 आत्मा के स्मृतिज्ञान का विषय हो सकता है क्योंकि वह वर्तमान ज्ञान का ज्ञाता
 तो है नहीं। इसमें स्पष्ट है कि आत्मा ज्ञान का विषय हो सकता है।

वास्तव में प्राभाकर मत और भाट्टमत दोनों ही—अपने अपने पक्ष में सत्य हैं। वे वही पर गलती करते हैं वही वे विषय की आलोचना करते हैं। आत्मज्ञान का विस्तार करने से ज्ञात होता है कि आत्मा का ज्ञान दोनों ही प्रकार से होता है। आत्मा अद्वितीय वा विषय है और ब्रह्मरी और प्रत्येक विषय के ज्ञान में भी उसका बोध होता है। इन सत्य की पूर्ण और पश्चिम में अनेक विद्वानों ने पुष्टि की है।

“ज्ञान का ज्ञान कैम प्राप्त होता है। इन प्रश्न पर भी प्राभाकर और भाट्ट मत में भेद है। प्राभाकर मत के अनुसार प्रत्येक विषय ज्ञान में तीन अर्थ विद्यमान रहते हैं—ज्ञाता ज्ञेय और ज्ञान। उदाहरण के लिये “मैं यह बड़ा जानता हूँ” इस ज्ञान में जानने वाला मैं, जाना जाने वाला बड़ा तथा बड़े का जानना अर्थात् ज्ञाना ज्ञेय और ज्ञान नीति ही विद्यमान है। प्राभाकर मत के अनुसार इन तीनों का ज्ञान एक साथ हुआ है। इसे ‘त्रिपुटी ज्ञान’ कहा गया है। प्रत्येक ज्ञान में यह तीनों अवस्थित होते हैं। इस प्रकार ज्ञाता और ज्ञेय का प्रकाशक होने के साथ साथ ज्ञान स्वयं प्रकाश है। इसके विपरीत भाट्ट मत के अनुसार जैसे अनुमी का अनुमान अपने को नहीं कर सकता वैसे ही ज्ञान स्वभावतः अपना विषय नहीं हो सकता। इस मत के अनुसार ज्ञान का ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं हुआ बल्कि परोक्ष रूप से ज्ञातना के आचार पर अनुमान के द्वारा प्राप्त होता है। प्रत्येक विषय हमें या तो ज्ञात होता है या अज्ञात रहता है। यदि विषय ज्ञान (प्रकृत) रहता है तो उस ज्ञातना (आकृत्य) के आचार पर वह अनुमान लगाया जाता है कि इस उस विषय का ज्ञान था।

छम विचार

मीमांसा के जर्म में वेदों का स्वातंत्र्य इतना ऊँचा और महत्वपूर्ण है कि ईश्वर की आवश्यकता नहीं प्रतीत होती। वेद निम्न अपौरुषेय तथा वेदों का महत्व ज्ञान के लक्षण हैं वे आचर्य विविधास्यो अथवा निम्न के भी आचार हैं अतएव आचर्य करने में जर्म अज्ञान होता है। जर्म मीमांसा के अनुसार जर्म का जर्म वेद-वर्धित वर्तमान है। वेद वाक्य ही कर्तव्यता और अकर्तव्यता का मानक है। उसके अनुसार जीवन ही उत्तम जीवन है।

मीमांसा वैदिक जर्म की छाया है। वैदिक युग में उन्मत्त ब्रह्म पूर्व आदि सब ताकों की स्तुति और आहुति के द्वारा अनुष्ठान करने के कर्मकांड निम्न पक्ष किम जाति के ताकि वे इष्ट-साधन और अनिष्ट का निवारण करें। मीमांसा में कर्मकांड की इतना अधिक महत्व दिया गया कि वेदवादी का स्वातंत्र्य नीच हो गया। वे केवल सम्प्रदाय

तात्क मूना पद (जिनके निगे हवि या आहुति हो जाती है) मात्र रह गया । इस प्रकार देवताओं की सेवा यही उपधागिता रह जाती है कि उनके नाम पर होम किया जाय । मीमांसा में उचित गुण अथवा धर्म का कोई ध्यान नहीं है । प्रकरण-पविता ने तो यही तो कह दिया कि यज्ञ करने का मुख्य उद्देश्य पूजा अथवा देवता का चतुष्टय करना न होकर अपने आत्मा को शुद्ध करना है । अपौरुषेय वेद-वाक्य धर्म-गता का एवमाय मूल श्राव है । उसकी आज्ञा का पालन करने के नियम निष्ठात्म भाव में कम करने चाहिये । वैदिक कर्मकांड में कुछ साम्य कम हैं और कुछ नियम तथा नैमित्तिक कर्म हैं । काम्यात्म स्वर्ग अथवा वष्टि आदि लोभिता नामाओं के नाश में निगे बिये जाते हैं । नित्य और नैमित्तिक कर्मों का नेत्र को आता व रूप में पालन करना चाहिये । इस प्रकार मीमांसा में कर्मकांड अपने चरम उत्तप पर पहुँच कर निष्काम कर्म (Duty for duty's sake) बन जाता है । इस निष्काम कर्म में और गीता के निष्काम कम में बड़ा भारी भेद है । गीता का निष्काम कर्म कर्तव्य के लिये कर्तव्य न होकर 'ईश्वर के लिये कम' अथवा ईश्वरापण बुद्धि में कर्म है । मीमांसा का निष्काम कम वाट (Kant) के 'कर्तव्य के लिये कर्तव्य' के समान ईश्वर-निर्पेक्ष (Secular) सिद्धान्त है । वाट के सिद्धान्त से गीता नहीं बल्कि मीमांसा के सिद्धान्त की तुलना करनी चाहिये ।

प्राचीन मीमांसका का मत है—स्वर्गकामी यजेत अर्थात् जो स्वर्ग चाहता है वह यज्ञ करे । इस प्रकार उनके मतानुसार स्वर्ग अर्थात् नित्य स्वर्ग और मोक्ष निरतिशय आनन्द की प्राप्ति ही जीवन का चरम लक्ष्य है । परन्तु बाद के मीमांसक कर्मश अन्य भारतीय दर्शनों के समान मोक्ष अर्थात् सासारिक बन्धनों से मुक्ति को ही सब से बड़ा कल्याण (निश्चयम) मानने लगे । इस मत के अनुसार सकाम भाव में कम करने पर बारबार जन्म लेना पड़ता है । ससार के सभी सुख दुःख मिश्रित होते हैं, यह जानकर मनुष्य सामारिक जीवन से ऊँच कर सभी प्रकार की कामनाओं को छोड़ देता है । इस प्रकार सकाम कर्मों को छोड़ देने से पुनर्जन्म और भवबन्धन से छुटकारा मिल जाता है । निष्काम भाव से धर्माचरण और आत्मज्ञान के फल-स्वरूप क्रमशः पूर्वजन्म के सस्कार भी लुप्त हो जाते हैं । सस्कारों के लुप्त होने पर कर्मों का बन्धन छूट जाता है और जन्म मृत्यु का चक्र सदा के लिये समाप्त हो जाता है । 'प्रकरण पचिका' के अनुसार मोक्ष में आत्मा शरीर, इन्द्रिय मत सभी के बन्धनों से मुक्त हो जाता है और एक बार बन्धन का नाश हो जाने पर फिर कभी जन्म मरण के जाल में नहीं फसता । शरीर, इन्द्रियो और मन से पृथक् होने पर मुक्त आत्मा में चैतन्य नहीं रहता अतः वह सुख दुःख का अनुभव

नहीं कर सकता । मीमांसा के अनुसार मोक्ष की अवस्था आत्म की अवस्था नहीं है । मोक्ष में आत्मा कुछ कुछ से परे अपने स्वार्थ स्वरूप में रहता है । इस स्वस्वभाव में आत्मा में वास्तविक वैतन्य नहीं बल्कि केवल उता और वैतन्य की निहित क्षति विद्यमान रहती है । मोक्ष की अवस्था का इससे अधिक वर्णन नहीं किया जा सकता । वहाँ यह ध्यान रखने की बात है कि परवर्ती-काल के कुछ माहृ दी मोक्ष को वेदान्त के समान आत्मत्वानुभूति मानने लगे व । स्वर्गीय का पशुपति नाक घास्नी सहित अनेक विद्वानों ने इस बात की पुष्टि की है ।

आलोचना

वहपि मीमांसा को कः भारतीय दर्शनों में स्थान दिया गया है परन्तु आध्यात्म आरम्भ के रूप में अच्छा तत्त्व ज्ञान के रूप में दर्शन मीमांसा को नहीं मिलता । अतः वास्तव में मीमांसा दर्शन नहीं बल्कि कर्मकाण्ड है । परन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि वह दर्शन के विचारधर्मों के लिये विस्तृत अर्थ है बल्कि

भारतीय दर्शन में तत्त्व ज्ञान और कर्म में परस्पर भिन्न सम्बन्ध है । मीमांसा को पूर्व मीमांसा कहने का अर्थ यह है कि वह उत्तर मीमांसा से पूर्व का है । परन्तु वास्तव में वह ऐतिहासिक अर्थ में इतना अधिक 'पूर्व' नहीं है जिसका कि बौद्धिक (Logical) अर्थ में । पूर्व मीमांसा के ज्ञानकाण्ड की व्यवस्थित रूप देता है । उत्तर मीमांसा ज्ञानकाण्ड को व्यवस्थित करता है और क्योंकि ज्ञान से पहले कर्म का ज्ञान आवश्यक है अतः पूर्व मीमांसा नाम सार्थक है । उत्तर मीमांसा अधिक विवक्षित तथा उन्नत व्यक्तियों के लिये है । कर्मकाण्ड का धारण होने के कारण मीमांसा अन्य दर्शनों से विस्तृत भिन्न है । वा 'राधाकृष्णन के शब्दों में "जाग्रत के एक दार्शनिक विवरण के रूप में वह अवधिक अपूर्ण है ।

वह परम तत्त्व और उसके बीच और अन्त से सम्बन्ध का विवेचन नहीं करता । उत्तम ब्रह्मण और मोक्ष का विचार अन्य दर्शनों से ही ले लिया गया है । उत्तम आत्मा का विचार अव्यक्त अधिकृत है । ज्ञान का स्वतः प्रामाण्यवाद का सिद्धान्त भी सामान्य बुद्धि का सिद्धान्त है । ज्ञान में भिन्न और विषय के सम्बन्ध की दार्शनिक समस्याओं को कुछ भी नहीं गुलझाया गया है ।

मीमांसा में कर्म का स्वरूप भी अधिकृत है । वेदों के वेदवाचों का स्थान मीमांसा में इतना अधिक नीच हो गया है कि वे अर्थ में प्रतीत होने लगे हैं । कर्मकाण्ड ने कर्म की आत्मा को कर्मकाण्ड है इतना अधिक आन्वयित कर लिया कि उत्तम ईश्वर ॥ कोई सम्बन्ध न रहा और वह कर्म का पक्षी होकर रह गया । मीमांसा का विष्णु कर्म काण्ड के "कर्तव्य के लिये कर्तव्य" के सिद्धान्त

के समान रखना विधान पर नहीं। अल्प वेदा की भाषा का अध्ययन जानना पर निर्भर है। जो साधारणता से ठीक ही कहा है कि "जैसे धर्म में इस प्रकार की बात बहुत कम है जिसे हमें हृदय स्पर्शित और प्रभावित हो उठे। तमिल की इसी अति से कारण मीमांसा के दास वैष्णव, शंख, तथा तथा अन्यत्र की तीव्र प्रतिक्रियाएँ हुईं और धर्म का कमकाँच का भूमनाओं में मुलात्तन की चेष्टा की गई।

परन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि मामासा का दास महत्त्व नहीं है। प्रा० मैक्स-मुलर का तादात्म्य "इस मूल मूलन के नियम बहुत कम मीमांसा का स्थान है परन्तु धर्म तथा गतिरि तन्मय के गुण एवं महत्त्व प्रकाश अवश्य है, जिनमें तन्मय का ध्यान तथा उसके फल के स्वभाव का विवेचन करने का अवसर मिलता है।"

वाङ्मयण का ब्रह्मसूत्र 'अयाना ब्रह्म जिज्ञासा' का सूत्र से प्रारम्भ होता है। जैमिनी मीमांसा दशन के प्रारम्भ में यह सूत्र मिलता है 'अथात्ता धर्म जिज्ञासा'। इस प्रकार जहाँ वाङ्मयण के सूत्रों में ब्रह्मज्ञान मिलता है वहाँ मीमांसा सूत्र में धर्मज्ञान अथवा कर्तव्यज्ञान मिलता है। इसी कारण जैमिनी का वाङ्मयण आदि के समकक्ष स्थान दिया गया है। डॉ० जेम्स गुप्ता (Jas Gupta) के शब्दों में "एक हिन्दू के नियम मीमांसा साहित्य का महत्त्व वास्तव में अत्यधिक है क्योंकि सभी वैदिक कर्म ही उनके सिद्धान्तों के अनुसार नहीं किये जाते हैं बल्कि उनसे नित्यकर्मों की व्यवस्था करने वाला स्मृति साहित्य और वर्तमान काल में भी हिन्दुओं के सभी धर्म कर्म (Ceremonials and Rituals) का विवेचन और निर्देश मिलता है।" हिन्दू कानून के विषय में स्मृतियों के नियमों की भी मीमांसा के सिद्धान्तों के अनुसार व्याख्या की जायेगी। मीमांसा, जैसा कि उसके नाम से स्पष्ट है मुख्यतः वैदिक मंत्रों और इस प्रकार यज्ञादि क्रियाओं की व्याख्या के नियमों में सम्बन्धित है। दाशनिक् दृष्टि में चाहे इस सबका महत्त्व उतना न हो परन्तु व्यावहारिक दृष्टि से इसका अत्यधिक महत्त्व है। अतः मीमांसा को अन्य भारतीय दर्शनों के समान दर्शनशास्त्र न मानने पर भी उसको वैदिक कमकाँच के क्षेत्र में और उससे सम्बन्धित हिन्दू जीवन के अनेक क्षेत्रों में अत्यधिक महत्त्वपूर्ण शास्त्र मानना पड़ेगा।

चतुर्थ अध्याय अद्वैत दर्शन

(जैन वेदान्त दार्शनिक जगत का भारत की अद्वितीय वेग है। भारत के पूर्व और परबाल भारत वर्ष में कितने ही दार्शनिक मत स्थापित हुए जो कि विभिन्न विभिन्न क्षेत्र में अद्वितीय सिद्ध हुए परन्तु सर्वांगीण दार्शनिक दृष्टिकोण से जो स्थान अद्वैत का है वह किसी का भी नहीं।) उपनिषद् के दर्शन की जो व्याख्या छंदर ने उपस्थित की वह वादे यथार्थता की साधकों को समुचित न करे परन्तु दार्शनिक विवेचन की दृष्टि से अति सटीक है। डा. एच.ए. जैन के शब्दों में 'सूक्ष्म और गंभीर विचारों ने बरी हुई नजर की रचनाओं को बिना यह अनुभव किये पढ़ना असम्भव है कि हम एक अत्यन्त सूक्ष्म अत्यन्त सूक्ष्म और पूर्ण आध्यात्मिकता से युक्त मस्तिष्क के सम्पर्क में हैं। उनका दर्शन पूर्ण रूप में उपस्थित है विमल न किसी पूर्ण की आवश्यकता है और न अपर की। चाहे हम सक्षम हो अथवा असक्षम उनके मस्तिष्क का गीत प्रकाश हमें बड़ा हम से बड़ा कभी नहीं छोड़ता है।'

प्रमाण विचार

भारत के अनुसार प्रमाण हमें ज्ञान नहीं देते बल्कि अविद्या की ही निवृत्ति करने हैं क्योंकि प्रमाणों में सदा प्रमेय और प्रमाता का भेद होता है और ज्ञान सब प्रकार के भेदों से परे है। परन्तु अविद्या का हटना ही ज्ञान का होना है जैसे कि तप के अभ्यास के दूर होये ही रस्सी का ज्ञान हो जाता है। अविद्या के हटने और ज्ञान के होने में अत्यन्त कुछ भी भेद नहीं है। अविद्या का हटना ही ज्ञान का होना है क्योंकि ज्ञान तो सर्वत्र ही उपस्थित है अविद्या ही उसपर आचरण डाले रखती है। प्रमाण अविद्या के हो क्षेत्र में कार्य करते हैं। ज्ञान को किसी प्रमाण की आवश्यकता नहीं क्योंकि वह स्वयं अपना प्रमाण है। ज्ञान ज्ञान अर्थात् आत्मा और ब्रह्म के स्वरूप का विषय विवेचन करने के कारण अद्वैत दर्शन में प्रमाण विचार का स्थान नीच है। श्री मेघसुन्दर के शब्दों में इन्द्रियों के द्वारा उपस्थित नागरात्मक ज्ञान की अत्यन्त सिद्ध करने वाला एक सिद्धांत उसी समय इन्द्रियों

के प्रमाण अथवा उसी पर आधारित अनुमान के प्रमाण का मत्त अथवा ज्ञान की पुष्टि के लिये उद्धृत नहीं कर सकना यद्यपि वह जीवन के समस्त साधारण कार्यों के साधन में उनके महत्व को तत्काल मान सकता है। अतः यद्यपि शंकर ने पारमार्थिक दृष्टिकोण से समस्त प्रमाणों को और उनसे मिले ज्ञान को अमद माना है। परन्तु पारमार्थिक ज्ञान प्राप्त होने तक व्यावहारिक जगत में उनके महत्व में कभी इनकार नहीं किया है।

वेदान्त में 'प्रमा' का अर्थ उम ज्ञान से है जो कभी बाधित नहीं होता^१। 'प्रमा' में अधिकतर स्मृति ज्ञान को नहीं सम्मिलित किया गया है। अन प्रमा वह ज्ञान है जो पहले कभी प्राप्त न हुआ (अनधिगत) हो। यहाँ पर यह आक्षेप किया गया है कि प्रत्यक्ष में भी प्रत्येक क्षण के प्रत्यक्ष के साथ पिछले क्षण के प्रत्यक्ष ज्ञान को जोड़ने से ही पूर्ण वस्तु का ज्ञान होता है। परन्तु वेदान्त के अनुसार जितनी देर एक विषय का प्रत्यक्ष होता है उतनी देर एक ही वृत्ति रहती है अतः उसमें पूर्वा पर का प्रश्न नहीं आता।

वेदान्त के अनुसार प्रमाण तीन हैं प्रत्यक्ष, तर्क और धृति —

(१) प्रत्यक्ष—विशेष चित्तवृत्तियों के द्वारा बाह्य विषयों का

प्रमाण के आकार ग्रहण करके विषयीगत और विषयगत चैतन्य का अभेद भेद है।^२ अतः वेदान्त के अनुसार प्रत्यक्ष में विषयी और विषय एक हो जाते हैं क्योंकि वस्तुतः दोनों एक ही चैतन्य हैं।

अज्ञान के आवरण के कारण विषय विषयी से पृथक् रहता है। परन्तु इन्द्रियों के द्वारा अन्तःकरण का वस्तु से साक्षात् सयोग देने पर अन्तःकरण विषय का आकार ग्रहण कर लेता है और इस प्रकार अज्ञान का आवरण हट जाने से आत्मा से भासित अन्तःकरण उस विशेष विषय के रूप में चमकने लगता है। वेदान्त की प्रत्यक्ष की वह व्याख्या वैज्ञानिक दृष्टि से अत्यन्त अपूर्ण होते हुए भी इस सत्य पर प्रकाश डालती है कि विषयी और विषय दोनों एक ही चैतन्य हैं और अज्ञान के कारण पृथक् दिखाई पड़ते हैं।

(२) तर्क अथवा अनुमान—अनुमान व्याप्ति ज्ञान पर आधारित पिछले सस्कारों के कारण उत्पन्न हुआ ज्ञान है। व्याप्ति ज्ञान अचेतन पर सस्कार डालता है। और फिर किसी वस्तु को देखकर जब वह सस्कार जाग्रत हो जाता है तब अनुमान होता है। उदाहरण के लिये यदि हमें आग में छुएँ की व्याप्ति का ज्ञान है

१ अबाधिताय विषय ज्ञानत्वम् ।

२ तत्तन्निव योक्तविषया वाञ्छन् चैतन्या मिमन्त्यम् तत्तादाकार विषयावाञ्छित ज्ञानस्य तत्तादमशे प्रत्यक्षत्वम् ।

तो कभी भी बुद्धों को देखकर उस व्याप्ति ज्ञान का संस्कार जाग्रत होने के इस ज्ञान का अनुमान करने सर्वेके ¹व्याप्ति ज्ञान से वस्तुओं को साध देखने और उनके व्याप्ति सम्बन्ध में कभी भी विरोध (अभिप्राय ज्ञान) न बाने से होता है। वेदान्त के अनुसार व्याप्ति सम्बन्ध स्थापित करने के लिये एक ही वृष्टान्त पर्याप्त है अनेक वृष्टान्तों की आवश्यकता नहीं है।² यदि छीपी में चांदी का आकार मिट्ट्या पाते हैं तो इसी के आधार पर यह अनुमान कर सकते हैं कि सभी वस्तुएँ (ब्रह्म के अतिरिक्त) मिट्ट्या हैं।³ अब वेदान्त केवल मन्वय व्याप्ति को मानता है।। इसलिये उसमें व्याप के केवल मन्वय केवल व्यतिरेकी तथा व्यस्तव्यतिरेकी आदि व्याप्तिषो का नहीं माना गया है। व्याप के विरुद्ध वेदान्त के अनुमान में तीन ही अवयव माने हैं—प्रतिज्ञा हेतु और उदाहरण। जैसे—

प्रतिज्ञा—ब्रह्म से भिन्न सभी मिट्ट्या है।

हेतु—क्योंकि सभी वस्तुएँ वस्तु से भिन्न हैं।

उदाहरण—इसलिये सभी वस्तुएँ मिट्ट्या हैं जैसे छीपी में चांदी।

✓(३) श्रुति अथवा आप्तवचन—वेदान्त में आप्त अथवा वेद को एक स्वतन्त्र प्रमाण माना गया है वेद अवीक्ष्य है और मिल्य है यद्यपि निश्चित ग्रन्थ रूप में वे मिल्य नहीं हैं। कईठ के अनुसार वेद सृष्टि के साथ प्रारम्भ होते हैं और उसी के साथ ही विनीत हो जाते हैं। उन्हीं को लेकर ईश्वर सृष्टि करता है। प्रत्येक के बाद वे ईश्वर के अस्तिष्ठ के रहते हैं और फिर अमली सृष्टि तक ईश्वर उन्हीं पर रहता है और अभिषेकन करता है। वेदा की निष्पत्ति को सिद्ध करने के लिये वेदान्त भीमाता और व्याप के समान ठाँव नहीं करता। वेद स्वतन्त्र प्रमाण है। स्मृति सभी प्रमाण है अब यह श्रुति पर आधारित हो।

अपमान अर्थात्तत्त ज्ञान और अनुवर्तन के विषय में कईठ वेदान्त के मत में सहमत है। अब इनका पुनः विवेचन आवश्यक है।

तर्क और श्रुति का सम्बन्ध

वेदान्त के प्रमाण विचार के प्रसंग में तर्क और श्रुति का सम्बन्ध भी विचारणीय प्रश्न है क्योंकि अपने अपने अर्थों में लेकर कभी एक और कभी दूसरे का समर्थन करते दिखाई पड़ते हैं। श्रुति का तो उन्होंने यहाँ तक समर्थन किया है कि अपने को केवल टीकाकार मात्र मान लिया है। दूसरी ओर वे कभी कभी तर्क को श्रुति से बढ़कर मानते हैं। एक स्थान पर वे कहते हैं कि तर्क श्रुति की सहायता पर आधारित

१ अनुवर्तनम् तद्वर्तनम् वेति विद्येयो वाचार्थनीयः।

२ ब्रह्म भिन्नम् तर्कम् मिट्ट्या ब्रह्म भिन्नव्यतिरेकम् तदेवम् अथ श्रुतिवचनम्।

है (श्रुत्यैव सहायत्वेन तर्क रूप अभ्युपतत्वात्) । दूसरे स्थान पर उन्होंने कहा है कि ब्रह्मज्ञान के लिये अकेला तर्क ही पर्याप्त है (तर्केणापि शक्यते ज्ञानुम्) ।

कठोपनिषद् की टीका में सर्व प्रथम तर्क का खंडन किया गया है । यहाँ पर कहा है कि यह ज्ञान (तत्त्व ज्ञान) तर्क में प्राप्त नहीं किया जा सकता (नैवा तर्केण मतिगपनेय) । किन्तु यहाँ पर तर्क का अर्थ शंकर ने 'शुद्ध तर्क' में लिया है । शंकर 'व्याख्यानाभास' और 'मम्यग्व्याख्यान' में भेद करते हैं । तर्क के विरुद्ध उपरोक्त मत को पुष्ट करने के लिये शंकर ने कई तर्क दिये हैं —

(१) यदि तर्क को निरकुश छोड़ दिया जाय तो वह कुछ भी कल्पना कर सकता है (उत्प्रेक्षया निरकुशत्वात्) । अतः तर्क श्रुति पर आधारित होना चाहिए ।

(२) व्यक्तियों की बुद्धि में भेद होने के कारण एक व्यक्ति को तर्क को दूसरे व्यक्ति के अधिक उपयुक्त तर्क से काटा जा सकता है—(पुरुष मति वैरूप्यात्) ।

(३) तर्क हमें कहीं नहीं ले जाता । हम वास्तविक सत्यो का निर्णय करने के लिये भूत, भविष्य और वर्तमान काल के तार्किकों को एक स्थान पर एकत्रित नहीं कर सकते ।

तर्क के विरुद्ध अपने उपरोक्त तर्कों के विरुद्ध शंकर निम्नलिखित छ तर्कों की कल्पना करते हैं —

इस खंडन के विरुद्ध सम्भावित तर्क (१) तर्कस्य अप्रतिष्ठत्वम् तर्केणैव प्रतिष्ठाप्यते । अर्थात् तर्क की प्रतिष्ठा का खंडन करने के लिये भी तर्क की ही आवश्यकता है ।

(२) परस्पर विरुद्ध श्रुति वाक्यों में सत्य का निश्चय करने के लिये तर्क की आवश्यकता अनिवार्य है ।

(३) यदि एक व्यक्ति के तर्कों को दूसरे व्यक्ति के अधिक उत्तम तर्कों से काटा जा सकता है तो इससे तर्क की प्रामाणिकता ही सिद्ध होती है क्योंकि आत्मपरीक्षा (Self Criticism) तो तर्क का लक्षण ही है ।

(४) तर्क को न मानने का परिणाम मशयवाद अथवा अज्ञेयवाद ही हो सकता है जिससे तर्क के बिना निकलना असंभव है ।

(५) श्रुति में भी तर्कों की प्रामाणिकता का समर्थन किया गया है । निरुक्त के लेखक यक्ष ने कहा है कि तर्क स्वयं श्रुति है (तर्को वै च श्रुति) ।

(६) यदि तर्क किसी निश्चय पर नहीं पहुँचाता तो इसका कारण यह है कि वह यथार्थ तर्क नहीं है । वास्तव में तर्क भी दो प्रकार के हैं—शुद्ध तर्क

अथवा लाक्षण्य तर्क और भ्रुह तर्क अथवा निराधार्य तर्क । इनमें पहला अत्यन्त पीत है । दूसरा हमें अर्थार्थ ज्ञान देता है ।

इन तर्कों के कारण शंकर यह मान लेते हैं कि भ्रुह विषयों में तर्क अत्यन्त प्राथमिक है (वर्तमान विषये तर्कस्यापि प्रतिष्ठा) । परन्तु फिर भी अभी यह कह गयी मानते कि तर्क ब्रह्म के विषय में प्राथमिक है ।

परन्तु धीमे धीमे शंकर तर्क का चोर समर्पण करते दिखाई पड़ते हैं । अपने भाष्य-
रिक्त भाष्य के तर्कपाद में शंकर केवल तर्क के आधार पर

तर्क का ब्रह्म को सिद्ध करने का प्रयास करते हैं —

समर्पण 'इहिलो केवलेन तर्केन ब्रह्म प्रतिष्ठाप्यते ।

बीजपाद कारिका के भाष्य में तो शंकर यही तर्क यह देते हैं कि ब्रह्म तर्क से ही ज्ञाना का मन्त्रा है । (मयमे तर्केनापि ज्ञानम्) ।

इन प्रकार शंकर कभी कभी का समर्पण करते हैं और कभी तर्क का । जो
राज्य सिद्धान्त मुक्तान्तरों का मुख्य प्रकाशमान्य रत्न-

तर्क और धृति प्रका का मुख्य योगिन्दात्म्य और सुरेश्वर यह मानते हैं
बोली अभ्योग्यामित कि शंकर ने धृति को तर्क से खेप्ट माना है । जो अनु-

और ज्ञान पर कलचन्य मुक्तार्थ यह मानते हैं कि शंकर ने तर्क को धृति
आधारित है से खेप्ट माना है । परन्तु यदि फिर उन्होंने तर्क और

धृति के सम्बन्ध के प्रश्न का यह मुक्तान्तर उपस्थित किया
है कि धृति और तर्क दोनों ज्ञान पर आधारित हैं और वही उनके विरोध में

मत्त्व का निर्भव करता है । इस मन की मानते हैं तर्क और धृति दोनों के विषय
में शंकर के बचनों का सामंजस्य ही जाता है । यह ज्ञान ब्रह्म का सत्य अनुभव

सामान्य प्रतीति है । लाक्षण्य ज्ञान में परस्पर विरोधी परस्पर पूरक हो जाते हैं ।
तर्क और धृति अभ्योग्यामित हैं और दोनों ज्ञान पर आधारित हैं ।

तत्त्व विचार

१—ब्रह्म

मैक्समूलर (Max Muller) के अनुसार सम्पूर्ण शंकर वेदव्यास निम्न स्तो-
त्रार्थ में प्रकट किया जा सकता है —

ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः

शंकर के अनुसार ब्रह्म सर्वोच्च परमार्थ सत्य है ।^१ यह पूर्ण एवं
१ एकमेव है परमार्थ सत्य ब्रह्म ।

एक मात्र सत्य है। वही मानवीय पुरुषार्थ का चरम लक्ष्य^१ और ज्ञान का आधार है। परम सत्य अवाधित सत्य है, वह सत

परम सत्य

है, सनातन है और अपरिवर्तनीय है। वह सर्वोच्चज्ञान है।

ब्रह्म के ज्ञान से ससार का ज्ञान, जो वास्तव में अज्ञात है, नष्ट हो जाता है क्योंकि जगत के ज्ञान का आधार ब्रह्म ज्ञान है। अतः ब्रह्मज्ञान चिरतन सत्य है।

ब्रह्म स्वयं ज्ञान है, ज्ञाता है और ज्ञेय भी है। ज्ञान की प्रक्रिया के ये भेद ब्रह्म ज्ञान के विषय में लागू नहीं होते। ब्रह्म समस्त वस्तुओं का

अद्वैतम् ब्रह्म मत है। वही एक मात्र परम मत है। शेष सभी का व्यावहारिक स्तर पर ही अस्तित्व है। वह सर्व निरपेक्ष

योगस्वयं प्रकाश है। अतः वह अद्वैत है वह निर्विशेष चिन्मात्र और निरुपाधि है।

शंकर के अनुसार एक मात्र निर्गुण ब्रह्म ही परम सत्य है। उपनिषदों ने ब्रह्म को सगुण और निर्गुण दोनों रूपों में बखाना किया है।

ब्रह्म निर्गुण ही है प्रथम को अपरब्रह्म और दूसरे को परब्रह्म कहा गया है।

परब्रह्म निरुपाधि, निर्विशेष और निर्गुण है। अपरब्रह्म

सोपाधि, सविशेष और सगुण है। परब्रह्म निष्प्रपञ्च और अपरब्रह्म सप्रपञ्च है। सत, चिद् और आनन्द परब्रह्म के स्वरूप लक्षण हैं। रामानुज ने सगुण और निर्गुण दोनों रूपों को परम ब्रह्म माना है। परन्तु शंकर के अनुसार ब्रह्म के

दो रूप मानना अज्ञान है वास्तव में एक मात्र निर्गुण ब्रह्म ही सत्य है। अज्ञान के कारण वह सगुण ईश्वर और सीमित जीव के रूप में दिखाई पड़ता है। उपासक और उपास्य का भेद केवल व्यावहारिक स्तर पर ही उचित है। पारमार्थिक

स्तर पर ब्रह्म समस्त कर्ता और कम के विचार से परे, बुद्धि से परे और निरपेक्ष ज्ञान का विषय है। शंकर मत में धर्म का केवल व्यावहारिक महत्व है। निर्गुण की उपासना नहीं की जा सकती। मानव हृदय निर्गुण में मतोप नहीं पा सकता

शंकर अद्वैत के विरुद्ध रामानुज का यही तक है।

शंकर के अनुसार आत्मा और ब्रह्म में कोई भेद नहीं है। दोनों ही इन्द्रिय, मन और बुद्धि से परे हैं। जो कुछ गुण में है वही जगत में

आत्मा च ब्रह्म भी है। ब्रह्म और आत्मा के इस समन्वय में शंकर ने सब प्रकार के द्वैत का निराकरण करके पारमार्थिक, ज्ञाना-

त्मक एवं मूल्यात्मक अद्वैत की स्थापना की। आत्मा के रूप में ब्रह्म घट घट व्यापक है। जो विभु में है वही अणु में भी है। आत्मा और ब्रह्म के इस नादात्म्य की पृष्ठ भूमि में उपनिषद में वर्णित 'असीम का तर्क' (Logic of

१ ब्रह्मानुभवो ब्रह्म साक्षात्कार परम पुरुषार्थ

—नामती

Infinites) है। सीमित अथवा में समानसेसमान निकलने पर कुछ नहीं बनता। परन्तु अनन्त के अन्त से पूर्ण से पूर्ण निकलने पर पूर्ण ही बनता है।^१ वास्तव में संस्कार मन के अनुसार जपन की शक्ति प्रलय और जीवन तथा ईश्वर के भेद इत्यादि का केवल व्यावहारिक महत्व है। पारमार्थिक दृष्टि से एक मात्र ब्रह्म ही परम सत्य है। वही आत्मा भी है और वही अज्ञान के कारण जीव जगत् और ईश्वर के रूप में दिखाई देता है।

ब्रह्म मन भी है और चित्त भी संस्कार के अनुसार जो सत् है वही चित्त है और जो चित्त है वही सत् भी है।^२ ज्ञान सत्ता का मान है सत्त्विकज्ञानम् और सत्ता स्वयं ज्ञान स्वकल्प है। इस प्रकार संस्कार ने पारमार्थिक सत्य और आभात्मिक सत्य में कोई भेद नहीं माना है। ब्रह्म ज्ञान को ही मोक्ष माना गया है। संस्कार ने ब्रह्म और मोक्ष तथा आत्मा का एक ही जगत् में वर्णन किया है। वस्तुतः ये तीनों एक ही हैं। वेदान्त का वह व्याख्यात्मक आभात्मिक और सूक्ष्मात्मक समन्वय दर्शन के इतिहास में अद्वितीय है।^३ ब्रह्म न किसी प्रकार का भेद नहीं है। ब्रह्म ज्ञान में ज्ञाता ज्ञात तथा क्षेत्र का भेद नहीं। उसमें आवृत्त स्वप्न सुषुप्ति जेतन जगत्तम अपिचतन किसी प्रकार का अन्तर नहीं। वह नाम रूप ब्रह्म से परे है। उसमें आधिभाव और तिरोभाव नहीं है। सब प्रकार के गुणों से परे मानकर भी संस्कार ने ब्रह्म को निरपेक्षात्मक नहीं माना है। निरपेक्ष सत्त्व ज्ञान द्वारा ब्रह्म का अनुभव किया जा सकता है। ब्रह्म ज्ञानम् स्वकल्प है। परन्तु वह 'ज्ञानम्' केवल अनुभव का विषय है। ज्ञत ज्ञानम् कहने से ब्रह्म समुक्त नहीं बन जाता। वास्तव में वही वहाँ संस्कार ने ब्रह्म का वर्णन किया है वह 'चेति चेति' के अर्थ में ही है। ब्रह्म सत् है क्योंकि वह अमृत नहीं है चित् है क्योंकि वह अचित् नहीं है ज्ञानम् है क्योंकि वह बुद्ध स्वकल्प नहीं है। समागत है क्योंकि कायातीत है। अपरिवर्तनीय है क्योंकि देश से परे है। ज्ञान उसका गुण नहीं बल्कि स्वकल्प है। वह निर्गुण है क्योंकि गुणातीत है।

१ पूर्वमन् पूर्वमिदं पूर्वत्पूर्वं भुवन्वतो पूर्वस्य पूर्वमावात् पूर्वमेवाधारमिति ॥

२ सत्तैव बोधा बोध एव च ज्ञानम्

—आक्षेप भाष्यम् १-२१

३ ज्ञान-बोध-ज्ञातृ-निवर्तितं परमार्थं तन्म दर्शनम्—आक्षेप

—आक्षेप भाष्य ७४ १

शंकर ने ब्रह्म को निर्गुण बतलाते हुये भी उसको शून्य मानने में सदा इनकार

ब्रह्म शून्य
नहीं है

किया है यद्यपि उस पर 'प्रच्छन्न बौद्ध' होने का आरोप लगाया जाता है। उपनिषदों ने ब्रह्म को गुणयुक्त निर्गुण अथवा "निर्गुण गुणी" कहा है। शंकर के शब्दों में केवल मन्द बुद्धि जन ही निर्गुण ब्रह्म को शून्य अथवा असद समझते

हैं।^१ ब्रह्म में देश, काल, गुण, गति, फल इत्यादि का कोई भेद नहीं। वह भूत भविष्य, वतमान, काय, कारण इत्यादि सभी भेदों से परे है। वह व्यावहारिक जगत से परे है (सर्व व्यवहार गोचरातीत) ब्रह्म, इन्द्रिय, मन और बुद्धि से परे अवश्य है परन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि वह अज्ञेय हो। वह अपरोक्षानुभूति का विषय है।^२ वास्तव में समस्त ज्ञान द्विपक्षीय है जहाँ उससे ज्ञेय का ज्ञान होता है वहाँ ज्ञाता का भी ज्ञान होता है क्योंकि बिना ज्ञाता के ज्ञान असंभव है। अतः जगत का ज्ञान ब्रह्म के प्रकाश के कारण है। श्वेताश्वतार उपनिषद् के शब्दों में "उसके चमकने से सभी चमकते हैं। उसी के प्रकाश से ये सब ज्योतिर्गते हैं"।

ब्रह्म पूर्ण है। उसमें पृथक् पृथक् भाग नहीं हैं। वह एक रस है। ब्रह्म शब्द 'बृह्' धातु से निकला है। अतः शाब्दिक अर्थ से भी ब्रह्म जगत से अतिशय और अतीत है।^३ रामानुज ने ब्रह्म में स्वगत भेद माना है। सासारिक वस्तुओं का सजातीय अवस्था विजातीय वस्तुओं से भेद होता है। परन्तु ब्रह्म अद्वैत होने के कारण सजातीय, विजातीय और स्वगत सभी भेदों से परे है (सजातीय विजातीय, स्वगत भेद रहितम्)। वह असत् नहीं है परन्तु फिर भी सभी ज्ञेय पदार्थों से सर्वथा विपरीत है। सभी भेद व्यावहारिक हैं। ब्रह्म पारमार्थिक होने के कारण भेद रहति है।

तैत्तिरीय उपनिषद् के अनुसार "जिससे समस्त भूत जगत उत्पन्न होता है, जिससे उत्पन्न होकर ये सब जीते हैं और जिसको सभी लौट जाते जन्माद्यस्य यत हैं उसी को जानने की इच्छा करो, वही ब्रह्म है।"^४ ब्रह्म जगत की सृष्टि, पालन और सहार का कारण है। वह अनन्त, सर्वशक्तिमान और सर्वव्यापी है। वह समस्त भूत जगत का आधार है।

- १ परमार्थ मत अद्वय ब्रह्म मन्द बुद्धिनाम् असर इव प्रतिभारते
- २ अपरोक्षत्वाच्च प्रत्यगात्म प्रसिद्धे
- ३ तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य धास्व सर्वमिव विभाति ॥

४ बृद्धिकर्मा हि बृहत्तिरतिशयने वतते

५ यतोवाहमानि भूतानि जायन्ते, येन जातानि जीवन्ति, यत्प्रयन्तमिसविशति, तद्विजिज्ञास्व तव ब्रह्म ।

—श्वे० ६ १४।

—भामती ।

—तैत्तिरीय ।

केवल इसी अर्थ में सकल ने ब्रह्म को काग्य माना है । अतः ब्रह्म का विवर्त है परि-
 नाश नहीं । अर्थात् इस विवर्त से ब्रह्म पर उग्री प्रकार कोई प्रभाव नहीं पड़ता
 बिना प्रकार मात्रा अत्राविधा को लुप्त होती है परन्तु स्वयं मायावी को नहीं । वह
 महा सामान्य है क्योंकि उगम सब है उसके ज्ञान से सबका ज्ञान हो जाता है ।
 अविद्या के कारण ब्रह्म ही माना नामरूपात्मक अतः के रूप में विवर्त होता है ।
 वास्तव में समस्त अतः स्वयं ब्रह्म है ।^२ वह सृष्टा है अमृत अक्षर और नित्य सृष्ट
 है । अतः अनृत अक्षर और बुद्धिमत् है । अतः ब्रह्म ही एक मात्र सत्य है और
 अतः मिथ्या है ।

ब्रह्म अनिर्वचनीय है । उपनिषदों ने 'वैति वैति' कहकर उसका वर्णन किया है ।
 अनिर्वचनीय कहने का तात्पर्य यह है कि व्यावहारिक
 अनिर्वचनीय माया में उसका वर्णन नहीं हो सकता क्योंकि वह इन्द्रिय
 मत् और बुद्धि से परे है । अनिर्वचनीय का अर्थ अज्ञेय
 नहीं है क्योंकि ब्रह्म का अनुभव किया जा सकता है । केवल उसको बौद्धिक प्रत्ययो
 में नहीं रखा जा सकता । वह ज्ञाता है "ज्योतिषाम् ज्योतिः" है चिरमात्र
 ज्योतिः है सबका ज्ञाता है । वह स्वयं प्रकाश स्वरूप है । वह सूर्य के समान
 स्वयं प्रकाशित है और सबको प्रकाशित करता है । वह वस्तु नहीं । उसका ज्ञान
 ज्ञाता का ज्ञान (बुद्धिबुक्ति) है । व्यावहारिक अतः से ऊपर उठने पर जीव को
 ब्रह्म का अथवा अपने असली रूप का ज्ञान होता है ।

व्यक्तित्व में आत्मा और अनात्मा का भेद होता है । रामानुज के अनुसार ब्रह्म
 में व्यक्तित्व है । वह परम व्यक्ति है । अतः सकल ब्रह्म
 निर्व्यक्तित्व को सब प्रकार के भवों से परे और निर्व्यक्तिक मानत है ।
 वह व्यक्ति से परे है वह ज्ञाता अथवा कर्ता नहीं बल्कि बुद्ध
 ज्ञान है । अतः के मतानुसार ज्ञान किया न होकर ब्रह्मभाव है क्योंकि क्रिया
 अथवा सकल में अपूर्वता परिवर्तन और वधि है और ब्रह्म इस सभी से परे है ।
 ब्रह्म कुछ कुछ राम हीप बुभुक्षुम सभी से परे है । वह नित्य है और असीम
 है । वह सत है समृद्धि नहीं । अतः परिवर्तन अथवा विकास नहीं है । वह कटस्थ
 है । वह सब प्रकार की इच्छाओं और प्रयोजनों से परे है । अतः अक्षर का ब्रह्म
 रामानुज के ईश्वर से सर्वथा परे है ।

शङ्कर ने ब्रह्म की सत्ता का मुख्य आधार अनुभव का माना है तब भी वह शङ्कर-
निग्न ज्ञान की भाँति उन्होंने ब्रह्म का अस्तित्व सिद्ध करने
ब्रह्म के अस्तित्व के लिए व्यवस्थित प्रमाण दिए हैं —

के प्रमाण (१) श्रुति प्रमाण — शङ्कर ने उपनिषद, गीता और ब्रह्म
सूत्र के आधार पर अपना ज्ञान सिद्ध किया है।

अतः ब्रह्म की परम सत्य मानने का सबसे बड़ा प्रमाण उन ग्रन्थों का
सूत्र है। शङ्कर ने अपने का शङ्कनिय न मान पर भाष्यकार माना है।
उन्होंने समस्त उपनिषदों के सूत्रों का एक व्यवस्थित रूप देने की चेष्टा की है।
उपनिषदों में वर्णित 'अहंब्रह्मास्मि,' 'मयं सन्निदं ब्रह्म' इत्यादि अनेक महावाक्यों
अर्द्धन दशन में ब्रह्म की व्याख्या के प्रमाण हैं। उनके नाम श्रुति पर आधारित
हैं। शास्त्र ब्रह्म की सत्ता का प्रमाण है और ब्रह्म शास्त्रों का आदि श्रोत है।
बाल क्रम में ब्रह्म पहचान है और यद शर म, और ज्ञान क्रम में यद पश्यते हैं और
ब्रह्मवाद में। अतः यहाँ पर अपान्याश्रय दाप नहीं है।

(२) शाब्दिक अर्थ का प्रमाण — ब्रह्म जगत् का आधार है इसके लिए शङ्कर
न कहा है "वयोंगि यद् बृहदातु के अनुसार है।" बृहदातु का अर्थ है बृद्धि अतः
शाब्दिक अर्थ में ब्रह्म का तात्पर्य सर्वातिशयोक्ति सत्ता में है। देवार्तों के आध्यात्मिक
तर्क (Ontological Proof) के समान शङ्कर ने इस तर्क में शब्द के अर्थ में
उसकी सत्ता का प्रमाण दिया गया है। कहना न होगा कि डायमन (Deussen)
का यह कथन यथार्थ नहीं है कि भारतीय दर्शन में उक्त प्रमाण नहीं है। ब्रह्म पर
आरोपित अनन्तता इत्यादि अन्य अनङ्ग गुणा का ब्रह्म शब्द में ही बोध जाना है।

(३) मनोवैज्ञानिक प्रमाण — शाब्दिक अर्थ से प्रमाण देने के उपरान्त शङ्कर
ने कहा है कि सबकी आत्मा होने के कारण भी ब्रह्म का अस्तित्व सबविदित है
'सर्वस्यात्मत्वाच्च ब्रह्मास्तित्व प्रमिद्धि'

—शङ्करभाष्य-ब्रह्म सूत्र

डायसन ने इसका मनोवैज्ञानिक प्रमाण कहा है। उपरोक्त तथ्य की ओर भी
पुष्ट करने के लिये शङ्कर ने आगे कहा है कि प्रत्येक व्यक्ति अपनी आत्मा के
अस्तित्व का अनुभव करता है और कोई भी अपनी आत्मा के अस्तित्व में अपरिचित
नहीं है।

• "सर्वोहि आत्मास्तित्व प्रत्येति न नाहम अस्मीति" — ब्रह्म सूत्र शङ्कर भाष्य।
इस प्रकार यह एक पूर्ण वैज्ञानिक तर्क बन जाता है।

१ "श्रुत्यैव सहात्वं न तर्कस्य अम्युयेतत्वात्" अथवा "शास्त्र धोनित्वात्"

—शङ्कर भाष्य १३

२ 'बृहतेर्धातोरेथानुगमात्'

(४) प्रयोजनवादी प्रमाण (Teleological Proof) अथवा इतना स्पष्टविश्व है कि उसके बाहर भीतर को एक नहीं माना जा सकता। अतः अथवा की व्यवस्था में उसके अन्तर्गत कारण ब्रह्म का प्रमाण मिलता है।

(५) आधिकारण ब्रह्म को न मानने में अवस्था शीघ्र है—उपनिषदों के अनुसार अथवा आदि नहीं है। वह किसी परम सत्ता का विवर्त है। वह परम सत्ता आदि कारण ब्रह्म है। यदि यह प्रमाण उठाया जाय कि ब्रह्म का कारण क्या है और फिर उस कारण का कारण इत्यादि तो अनन्तता शीघ्र या बाधगा। अतः अथवा के आदि कारण के रूप में ब्रह्म का अस्तित्व स्वयं सिद्ध है।

(६) अपरोक्षानुभूति का प्रमाण—ब्रह्म के विषय में बौद्धिक प्रमाण कबल समझने के लिये दिये जाते हैं। वास्तव में मन बुद्धि और इन्द्रियों से परे ब्रह्म का प्रमाण एक मात्र अपरोक्षानुभूति ही हो सकती है। अपरोक्ष अनुभव होने पर समझ हीत का नाश हो जाता है और अर्थ ब्रह्म का वर्णन होता है। यह भाषना का विषय है। अथवा के अर्थ के सिद्धांतों की कोटी बुद्धि के आधार पर समझने की चेष्टा करना अनुचित है। साक्षात् अनुभव होने पर ही उसका सत्य समझ में आ सकता है। ईश्वर भी वैशाल यह नहीं बतला सकता कि ब्रह्म क्या है बल्कि केवल नहीं बतला सकता है कि ब्रह्म क्या नहीं है। ब्रह्म का वर्णन इसलिये किया जाता है कि उनका शून्य न समझा जाय। उपनिषदों के अनुसार ब्रह्म अनुभव का विषय है बुद्धि को उसके बारे में सर्व विवर्त नहीं करना चाहिये। इमीलिये अन्त में कहा है "आत्मोऽयम् ब्रह्म।"

(२) ईश्वर

माध्यम दर्शन में अथवा परम सत्ता का विवर्त मात्र है। वास्तव में ब्रह्म के पुरुष न तो शीघ्र की सत्ता है और न अथवा की। पारमार्थिक ईश्वर एक वृष्टिकोण से शीघ्र ही सिद्धा है अतः वृष्टि का प्रमाण एक व्यावहारिक समस्या है और अन्त के समझने के लिये साम्यता है ईश्वर की भाषा क्या है। अवस्था न तो सत्ता है और न वृष्टि। उपायना इत्यादि व्यावहारिक व्यापारों के हेतु निर्मूल ब्रह्म को ही मूल्य मान लिया गया है। अतः वर्णन उत्कार्यवाद की मानता है और उत्तम भी परिभाषावादी की नहीं बल्कि विवर्तवाद की। वास्तव में ब्रह्म ही एक मात्र उपादान कारण (Material Cause) तथा निमित्त कारण (Efficient Cause) है। नाम उपादान अथवा निर्मूल ब्रह्म पर एक व्यापारोप

मान है। यह अणुमात्र अधिका १ पाण्डु २ आ-इसी अधिका का दूर करना वेदान्त का नम्य है। अतः सभावा हो ईश्वर का व्यावहारिक मायना है।

वास्तव में निगण ब्रह्म ही एक मात्र सत्य है। ब्रह्म शुद्ध, पारमार्थिक, मुक्त, निराकार निष्कल है। माया द्वारा आवृत ब्रह्म ईश्वर और ब्रह्म ईश्वर है। यह ब्रह्म का विषय है। ब्रह्म ने अतिशक्ति यह और कुछ नहीं है। ब्रह्म निर्बन्धित है ईश्वर परम पुरुष है। वह व्यावहारिक जगत का स्रष्टा, पालन और गहारा है। यह ब्रह्म और जगत के मध्य की कड़ी है। नाम रूपात्मा जगत बीज रूप में उभय विद्यमान रहता है। यही ईश्वर की शक्ति माया है। वह जीवा का उनके नमानुसार फल देता है। वह रूप ब्रह्म है जबकि ब्रह्म समस्त प्रियाया में परे है। वह सभूति है, ब्रह्म मन है उसकी उपामना में क्रम मुक्ति हानी। ब्रह्मानुभूति में जीवन्मुक्ति हानी है। ब्रह्म अनुभूति का विषय है ईश्वर की उपामना की जाती है। ब्रह्म पारमार्थिक सत्य है ईश्वर केवल व्यावहारिक सत्य है। पारमार्थिक स्तर पर ईश्वर और ब्रह्म में कोई भेद नहीं है। उभय जीव जगत और ईश्वर सम्बन्धी सभी प्रकार के द्वैत मिट जाते हैं।

मृष्टि देश का नात्मक जगत में ईश्वर की आत्म शक्ति की अभिव्यक्ति है। मृष्टि के पूर्व नाना नाम रूपात्मक जगत बीज रूप में रहता है। जगत का स्रष्टा प्रलय के समय यह सब ईश्वर में समा जाता है। परन्तु जीवों के वम नाट न होने के कारण उन्हें पुनः जगत में आना पड़ता है और इस कारण मृष्टि अनिवार्य हो जाती है वैसे जगत अनादि है। प्रकृति ईश्वर में रहती है। मृष्टि और प्रलय अनादि जगत की विभिन्न अवस्थाएँ हैं। जगत की मृष्टि के लिये ईश्वर की किसी निमित्त की आवश्यकता नहीं पड़ती। वह अपनी माया शक्ति से ही जगत की मृष्टि करता है। मृष्टि में उसका कोई प्रयोजन भी नहीं क्योंकि वह पूर्ण है। जगत उसकी क्रीडा, लीला मात्र है। मृष्टि उसका स्वभाव है।

मृष्टि को अनादि कह कर शकर इस आक्षेप से बच जाते हैं कि धर्माधर्म पहले थे अथवा जीव। बिना जीव के धर्माधर्म इत्यादि कमफल कर्मफल का नहीं हो सकता और बिना कर्म-फल के आत्मा के जीवरूप प्रभाव धारण करने का कोई कारण नहीं होगा। अतः जगत अनादि है। कम भी अनादि है। जो जैसा बोता है वैसा ही काटता है। अतः ससार में जो दुःख, क्लेश, पाप इत्यादि दिखाई पड़ते हैं उनका कारण ईश्वर नहीं बल्कि जीवों का कर्मफल है। अतः ईश्वर के विरुद्ध नैतिक समस्या नहीं उठाई जा सकती और न स्रष्टा होने के कारण उसे अपूर्ण

बहा या मगता है। स्वयं यह और विभिन्न जगत् अपने आदि कारण ईश्वर में लीटकर अपने इन विभिन्न कृपा को छोड़कर बीजक रूप धारण कर लेता है। अतः उनसे ईश्वर की मुद्रता पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। जगत् वास्तव रूप में ईश्वर से सर्वथा विभक्त है परन्तु कृप रूप में बहती है। उन्नी वा बारम्बारमा है। अतः यह प्रत्य निरर्थक है कि जगत् ईश्वर से यह जगत् की उत्पत्ति किस प्रकार हुई। मनुष्य की प्राप्ति स्वयं और भुवनि अक्षयामो व लघान अविद्या के कारण जगत् की अनेक जगत् में प्रस्थापित होता रहता है। जगत् और जीव की बहना तथा बन्धन दोनों में ईश्वर पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता बशर्ति यहकर मत्प्राप्तकारी ता है परन्तु परिष्कारकारी नहीं। जगत् ईश्वर का विघटन है अतः उनसे स्वभाव में ईश्वर पर प्रभाव नहीं पड़ता। ईश्वर ही सभी का निवारक कर्माध्यक्ष है। वह सर्वज्ञानी है। उनका ज्ञान मनुष्य अपरोक्ष प्रतीतिष्ठ और अविद्या में परे है। वह जगत् का मास्त्री है। वह विभिन्न जीवों का उनके कर्मानुसार मर्त्य देता है और उनके कर्मानुसार पत्थकों की उत्पत्ति करता है।

ईश्वर धर्म और अर्ध में परे है। उसमें मय-वैय मुक्त-बुद्ध पाप और अपूर्णताएं नहीं हैं। वह सबका रक्षक और नैतिकता का आधार है।

ईश्वर पूर्ण है। वह मत्प्राप्तकारी और सर्वज्ञानी है। वह परम और जगत् है। वह निम्न एक और मुक्त चैतन्य है।

मत्प्राप्तकारी होने पर भी ईश्वर विशेष रूप धारणा करता है और इस प्रकार उनकी उपायता की जा सकती है। वह जगत् पर कृपा करता है और उनकी शासना में सहायता करता है। वह परम पुरुष है। वह निम्न प्राणि में सहायक है। वह धर्म का आधार है।

ईश्वर मन्त्रों की उपायता में मन्त्र धर्म के जगत् निम्नविभिन्न विषयों में निम्न है —

मन्त्र धर्म के	(१) मन्त्र का ईश्वर विद्याविधि के समान सृष्टि रचाने
ईश्वर से	बाना एक स्थिति है। यहकर का ईश्वर सृष्टा होते हुए भी
तुलना	असीम और पूर्ण है। मन्त्र का ईश्वर धर्म निम्न ज्ञान और प्रभाव से उचित धर्म ज्ञान तथा विद्युत् सहजिवात्म

धर्म सन्निभान और आपत्कर्म कम है तथापि वह एक पिता के समान जगत् की सृष्टि और पालन करता है और उस पर जीवों के कर्मा का प्रभाव पड़ता है। वह सर्वज्ञानी निम्न चेतन और सुख आनन्द है तथापि उसमें हृष्टता भी है। अतः वह स्वनि है। वह कल्याण के कारण जगत् की सृष्टि करता है। उसका प्रयोजन जीवों का आध्यात्मिक उत्थान है। इसी पर यहकर ने मन्त्र मन्त्र की

आलोचना की है। कर्मानुसार सृष्टि होने पर करुणा का कोई स्थान नहीं रह जाता और यदि फिर भी करुणा का प्रभाव पड़ता है तो ईश्वर पक्षपाती और अपूर्ण रह जाता है।

-(२) शक्य का ईश्वर अन्तर्यामी भी है और पारमार्थिक भी। न्याय का ईश्वर जगत से परे है। दोनों में ईश्वर निमित्त कारण है परन्तु शक्य ने ईश्वर को उपादान कारण भी माना है।

(३) न्याय ईश्वर को सामान्यतो दृष्ट अनुमान के आधार पर सिद्ध करता है। शकर कान्त के समान यह मानता है कि ईश्वर की सत्ता को किसी बौद्धिक प्रमाण से नहीं सिद्ध किया जा सकता बल्कि उसके लिये श्रुति ही प्रमाण है।

(४) मानवीय क्रियाओं के समान, न्याय के अनुसार प्रत्येक निमित्त कारण में समुचित ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न की आवश्यकता है। परन्तु शकर के अनुसार केवल ज्ञान ही पर्याप्त है। सृष्टि के लिये सृष्टा में इच्छा और प्रयत्न की कोई आवश्यकता नहीं क्योंकि वैसा होने पर एक पूर्व इच्छा और पूर्व प्रयत्न की कल्पना करनी पड़ेगी क्योंकि सृष्टा का सृष्टा और फिर उस सृष्टा के सृष्टा का प्रश्न उठेगा और इस प्रकार अनवस्था दोष आजायेगा।

(१) विश्व की रचना का प्रमाण (Cosmological Argument)—नाना-

ईश्वर के	रूपात्मक विविध और व्यवस्थित जगत की रचना सांख्य
अस्तित्व	की जड़ प्रकृति अथवा वैशेषिक के अणुओं की गति का
के प्रमाण	परिणाम नहीं हो सकती। वादरायण के ब्रह्मसूत्र
	की टीका के तकवाद में शकर ने सांख्य और वैशेषिक के
	सृष्टि-सिद्धान्तों की विस्तृत आलोचना की है। कहना न

होगा कि शकर के सिद्धान्त पर उत्पत्ति के सिद्धान्त के विरुद्ध परम्परागत तक लागू नहीं होते।

(२) प्रयोजनवादी तर्क (Teleological Argument)—जगत की रचना

में एक सुव्यवस्था, क्रम तथा सामंजस्य दिखाई पड़ता है। विभिन्न पशुओं और सर्वोपरि मानव की शरीर रचना बड़े बड़े मस्तिष्कों को चक्कर में ढालने वाली है। अच्छे अच्छे कलाकार भी प्रकृति की नकल करके सतोष कर लते हैं। अतः यह सब किसी अचेतन जड़ प्रकृति का कार्य कैसे माना जा सकता है? जगत का निर्माता और कलाकार चेतन ईश्वर ही हो सकता है। वह समस्त वस्तुओं को इस प्रकार बनाता है कि उससे जीवों का काय साधन हो सके। वह सबजानी है अतः जीवों के कमफलानुसार जगत की रचना करता है। वह माया के नाम रूपात्मक जीवों का लेकर एक व्यवस्थित जगत का निर्माण करता है। जगत के

कम कम में बीखने वाली व्यवस्था उसके सृष्टा के प्रभाव की द्योतक है। यह प्रयोगवादी ठण्ड है।

(३) नैतिक तर्क (Moral Argument)—जगत के जीवों की स्थितियों में भारी भेद बिखलाई पड़ा है। कोई दुख में है कोई सुख में। कोई बगम से ही छोने जाही में पलता है कोई जीवन भर जबक परिश्रम करके जी बाने जाने को तरसता है। यदि संसार में नैतिक व्यवस्था है तो फिर यह अभ्यास क्यों है? यदि जगत का शासक और सृष्टा सैतान नहीं है तो फिर यह दुख कष्ट और पाप क्यों है? काण्ट (Kant) ने इसी बिषय की नैतिक व्याख्या करने के लिये ईश्वर का सहारा लिया है। वह कहते हैं कि परम कर्म के नियम की सहायता भी है। संसार की यह बिषमता जीवों के कर्मफल के कारण है। कर्म के नियम के आधार पर ही इन बिषमता को नैतिक व्याख्या की जा सकती है। मीमांसा दर्शन के अनुसार यह कर्म एक अवश्य शक्ति 'अपूर्व' है जो स्वयं भले बुरे फलों को उत्पन्न करती है। परन्तु यह अपूर्व स्वयं एक अचेतन शक्ति होकर भी कैसे भले बुरे फलों को व्यवस्था कर सकती है? यह तो किसी चेतन शक्ति का कार्य है। अतः कहकर के अनुसार ईश्वर ही जीवों को उनके कर्मों के अनुसार फल देता है। यह कर्माध्यक्ष है। यह ईश्वर की सत्ता की सिद्ध करने का नैतिक तर्क है।

इस नैतिक तर्क को एक दूसरे रूप में भी रखा गया है। भूति नैतिक नियमों को व्यवस्था करती है परन्तु भूति के कल का आधार उनका सृष्टा ईश्वर है। ईश्वर की आज्ञा होने के कारण ही भूति के नियमों में अनिवार्यता है। यही नैतिक नियमों का निर्माता है क्योंकि यही परम श्रेष्ठ है। उसके विरुद्ध कार्य असुम और उसके अनुसार कार्य धुप है। अतः परम श्रेष्ठ और नैतिक नियमों के विरुद्ध के रूप में भी ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध होता है।

ईश्वर और जीव दोनों ही व्यावहारिक सत्य हैं परन्तु उनमें भी ईश्वर शासक है और जीव शासित ईश्वर उपकारक है और जीव उप-कार्य। दोनों ही ब्रह्म के विभक्त हैं दोनों में ही कुछ अनन्य है, दोनों ही पारमात्मिक दृष्टि से ब्रह्म ही हैं। इस प्रकार पारमात्मिक स्तर पर दोनों का स्वस्व एक ही है परन्तु व्यावहारिक स्तर पर दोनों में महान् अन्तर है। जीवों को ईश्वर का श्रेष्ठ ही माना गया है क्योंकि वास्तव में ईश्वर निरवयव है। जीवों का अन्त शक्ति अस्तित्व इत्यादि सीमित है। ईश्वर सर्व व्यापी सर्वज्ञानी अनन्त आनन्दजन और पूर्ण है। जीवों पर कर्माध्यक्ष का अधिकार है। ईश्वर इन दोनों में परे और इनका निर्माता है। जीव मोक्ष के लिये प्रयत्नशील है ईश्वर निरय मुक्त और जीवों का सहायक है। जीव निष्ठाशील है ईश्वर उनका प्रेरक। जीव मोक्षी है

ईश्वर मुक्त । भोग का कारण मसागित्व है परन्तु ईश्वर असारी है। परन्तु अन्तर्गतत्वा यह समस्त द्वैत व्यावहारिक स्तर पर ही है । शुद्ध ब्रह्म का साक्षात्कार होता है । रामानुज के अनुसार यह भेद अज्ञान जनित नहीं बल्कि शाश्वत है । जीव और ईश्वर में शेष और शेषि, नियाम्य, और नियन्ता, प्रकार और प्रकारि का सम्बन्ध है । शांकर दशन में धर्म की माँगों का मन्तोप नहीं होता और रामानुज के दशन में रहस्यात्मक अपरोक्षानुभूति और दार्शनिक बौद्धिकता का विभाव नहीं है ।

(३) आत्मा

शंकर ने आत्मा और ब्रह्म में द्वैत नहीं माना है । आत्मा ब्रह्म ही है वह निर्विशेष है ।^१ वह सब व्यापक, विभु है । वह एक, अद्वैत, आत्मा और ब्रह्म निरवयव, देश कालातीत परमार्थ और सत है । वास्तव का सम्बन्ध में शंकर ने ब्रह्म, आत्मा और मोक्ष का एक ही शब्दों में वणन किया है । डा० रामप्रताप सिंह के अनुसार शंकर ने इन सभी में मूल्यात्मक समन्वय स्थापित किया है । विभिन्न रुचि के अनुसार डा० राधाकृष्णन शंकर दशन की व्याख्या में ब्रह्म पर, प्रो० अनुकूलचन्द्र मुकर्जी आत्मा पर और प्रो० रानडे रहस्यात्मक अनुभूति पर विशेष जोर देते हैं । परन्तु सभी ओर से शंकर ने अद्वैत की स्थापना की है अतः उसे किसी भी ओर से देखा जा सकता है । बृहदारण्यक उपनिषद् के अनुसार आत्मा और ब्रह्म दोनों ही पूर्ण हैं । यद्यपि आत्मा ब्रह्म से निक्लता है तथापि ब्रह्म फिर भी पूर्ण ही रहता है । यथा

“पूर्णमय पूर्णमिदं पूर्णात्पूर्णं मुदच्यते, पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेव वशिष्यते”
आत्मा के रूप में ब्रह्म सव्यापी है । ब्रह्म की सत्ता को सिद्ध करने के हेतु शंकर के मनोवैज्ञानिक प्रमाण में आत्मा और ब्रह्म के इसी तादात्म्य पर जोर है । शंकर के अनुसार ब्रह्म है क्योंकि सभी अपनी आत्मा के अस्तित्व का अनुभव करते हैं और कोई भी उसको अनुपस्थित नहीं मानता । आत्मा और ब्रह्म दोनों ही का सत्त-चित्त-आनन्द, नित्य सर्वव्यापी, सवगत, सर्वात्मकत्व, ‘स्वमहिम प्रतिष्ठत्वम्’ इत्यादि विशेषणों में वणन किया गया है ।

१ “आत्मानमेव निर्विशेषं ब्रह्मविद्धि”

केन उप० शंकर भाष्य । ५

२ ‘विषयाभावात्तद्वैतमवैतयमानता न चैतन्याभावात् ।’

—ब्रह्मसूत्र-शंकर भाष्य ।

यथायवादियों के समान शकर यह मानते हैं कि वस्तु ज्ञान से बाहर है परन्तु फिर कान्ट के समान उनका यह मत है कि ज्ञान बाह्य जगत को अर्थ प्रदान करता है। आधुनिक मनोविज्ञान भी इसी तथ्य की पुष्टि करता है। यह दिखाना असंभव है कि एक वस्तु है परन्तु ज्ञान नहीं है।^१ यह असंभव है कि रूप हो और उसको देखने वाले नेत्र न हो।^२ किमी भी वस्तु के अस्तित्व के विषय में कुछ कहने से पूर्व उसका ज्ञान आवश्यक है। शकर के मतानुसार कोई भी यह सिद्ध नहीं कर सकता कि कोई वस्तु है परन्तु ज्ञात नहीं है और ऐसा सिद्ध करने का प्रयत्न उतना ही निरर्थक है जितना कि यह मानना कि रूप दिखाई पड़ना है और नेत्र नहीं है।

‘किञ्चित न ज्ञायते इति अनुपपन्नम्, रूपं च दृश्यते न च अस्ति चक्षुरिति यथा ॥’

शकर ने इसी तक को आगे बढ़ाकर कहा है कि “किसी वस्तु का अभाव तक ज्ञान की अनुपस्थिति में स्थापित नहीं किया जा सकता।”^३ सुरेश्वर के अनुसार प्रत्येक वस्तु आत्मपूर्वक है।

आत्मा का निषेध नहीं किया जा सकता। (आत्मा अव्यभिचारी है। वह ‘सर्व व्यवहार-शून्य’ है। वह सदैव वर्तमान है। वह न तो बाह्य ही है और न केवल आन्तरिक ही है। वह मानस, अदृश्यमिचारी है इन्द्रियो और विषयो के जगत का केन्द्र है। वस्तुओं का अर्थ उनके इस केन्द्र से सम्बन्ध पर निर्भर है। वह सर्व प्रत्ययदर्शी और चित्तशक्ति स्वरूप मात्र है। वह सर्व प्रत्ययदर्शी और चिदशक्ति स्वरूपमात्र है। नैष्कर्म सिद्धि में सुरेश्वर ने इसी बात को यह कहकर पुष्ट किया है कि जगत में आत्मा और अनात्मा प्रत्यक्ष इत्यादि ज्ञान के साधनों पर निर्भर हैं परन्तु अनात्मा सदैव आत्मा के अस्तित्व पर निर्भर है। आत्मा जगत का साक्षी है।

आत्मा समस्त प्रमाणों का आश्रय है अतः वह प्रमाणों के व्यवहार से पूर्व ही सिद्ध है।^४ आत्मा स्वयं सिद्ध है जबकि अनात्मा आगुन्तुक

आत्मा स्वयंसिद्ध है। आत्मा प्रमाण - निरपेक्ष है। वह कार्य नहीं है क्योंकि प्रत्येक कार्य का कारण होता है। वह समस्त विषयों का कारण अथवा आधार है और स्वयं कार्य कारणादि से

१ वस्तु तत्त्वम् भवति न च ज्ञायते इति च अनुपपन्नम् ।

२ रूपं च भवति न च पश्यते इति च अनुपपन्नम् ।

३ अभावस्यापि शेषत्वात् ज्ञानभावे तदनुपपत्ते

४ आत्मा तु प्रमाणादि व्यवहाश्रयत्वाद् प्रागेव प्रमाणादि व्यवहारात् सिद्धयति ।

परे है। जेम्स ह्यम इत्यादि पारमार्थिक विद्वानों की बीज बार्धनिकों के विरुद्ध धक्कर का तर्क है कि आत्मा स्वयं प्रक्रिया जन्म का परिवर्तनीय नहीं हो सकती क्योंकि प्रत्येक परिवर्तन के ज्ञान के लिये एक अपरिवर्तनीय आत्मा की आवश्यकता है। भौतिकवादि इत्यादि जब बाह्य के विरुद्ध धक्कर का कहना है कि वे स्वयं सिद्ध आत्मा को आमन्त्रित समझ बैठते हैं। आत्मा ममस्त प्रमाणों का आश्रय है जब उसे किसी भी प्रमाण के कथित नहीं किया जा सकता। आत्मा की अनुपस्थिति में तो आत्मा का निवेश भी असंभव है। कहना न होगा कि धक्कर का यह तर्क ज्ञान टालने का ही पैटर्न है। डिडेरीक और पचानिष्ठ इत्यादि प्राचीन जड़वादी और होल्म वाटसन तथा रसन इत्यादि आधुनिक जड़वादिनों के सिद्धान्तों के विरुद्ध एक तर्क तर्क है। धक्कर के अनुसार प्रत्यक्ष में जो तत्त्व हैं बीच और भूति। बीच स्वयंसिद्ध स्थायी और द्रष्टा जन्म का है। भूति आमन्त्रित परिवर्तनीय अस्थिर और व्युत्पन्न है। भूति और भूति जन्मस्थानों में कोई भूति नहीं होती परन्तु बीच रहता है। जब वे अचेतन अवस्था में नहीं हैं। वे चेतन हैं, केवल भूति की अनुपस्थिति में आत्मचेतन नहीं है। धक्कर के हम विरोध की पुष्टि बीच और अन्त आदि पारमार्थिक बार्धनिकों के सिद्धान्तों में भी मिलती है।

आत्मा निरुपाधि निरवयव चिन्त, अज्ञ है। बीच छोटाचि अन्त-करनादि जन्म यन् सक्षिप्त और सीमित एवं अनेक है। आत्मा परम अज्ञान और बीच और पारमार्थिक है, बीच व्यावहारिक और मनोवैज्ञानिक तत्त्व है। मल्ल बुद्धि, विज्ञान (बहुकार) और चित्त के कारण बीच वैयक्तिक है। आत्मा निर्मलिक है। बीच आत्मा का वह जन्म अवस्था अपरिणत नहीं बल्कि उत्तम विवर्त है। बीच तथा उसके उपकरण अविद्या और माया के कारण है। अविद्या मल्ल है। माया पर आत्मा ही रहे पायी है।

बीच कर्ता मोक्ष और प्रमाता है। आत्मा अकर्ता है। उसमें कारण क्रिया और फल का भेद नहीं है। यह सब भेद अविद्या के कारण है। आत्मा निरन्तर मुक्त है वह तत्त्व के बीचों में नहीं फँसता। वह चैतन्य व्योम स्वभाव है। वह उपलब्धि स्वरूप है। वह निर्विशेष चिन्मात्र है। वह बीच सुभक्त कर्म अर्थ में भूत-भूत शब्द-शब्द इच्छा-सम्पन्न कर्म जन्म मोक्ष और आवागमन हैं परे है। बीच खरीदारी है आत्मा बचारी है। बीच भूम-बहुम हाथ मात्र एक अपवयव में कला है आत्मा हस्त में मुक्त है। बीच में एक स्वरूप खरीद, एक स्ति खरीद और एक कारण खरीद होता है। उसका बाह्य खरीद वस्तुत्व इन्द्रियों और प्राणवक्ति से बना है और सूक्ष्म खरीद पञ्च आनेन्द्रियों पञ्च कर्मों के पञ्च प्राण माता और बुद्धि में बना है। वह बाह्य स्वयं और बुद्धि

अवस्थाओं में रहता है। आत्मा तुरीय है जो कि निरुपाधि, एकग्र और निग है। जीव अहं प्रत्यय विषय है। आत्मा अपराध अनुभूति में जानी जाती है। आत्मा देय कान और कार्य-कारण से परे है। वह आनन्द स्वरूप, चैतन्यस्वरूप और नित्य दिव्य स्वरूप है। परन्तु जीव और आत्मा का यह भेद व्यावहारिक स्तर पर ही है। जकर के दर्शन में पारमार्थिक स्तर पर पहुँच कर सभी द्वैत समाप्त हो जाते हैं। जीव और आत्मा का भेद अविद्या और माया के कारण है। पारमार्थिक स्तर पर माया और अविद्या के समाप्त हो जाने में यह भेद मिट जाता है और जीव का असली रूप आत्मा ही रह जाती है जो कि ब्रह्म ही है। इस प्रकार अन्त में ब्रह्म अथवा आत्मा ही एकमात्र नित्य सत्य है, जब सब अविद्या जनि आगन्तुक प्रत्यय मात्र हैं।

पाश्चात्य दार्शनिकों में ज्ञान तर्क के समान भारत में न्याय वैशेषिक मतानुयायी ज्ञान का आत्मा का गुण मानते हैं। आत्मा स्वयं एक न्याय-वैशेषिक मत अचेतन द्रव्य मात्र है। चेतना आत्मा के मानस और की आलोचना इन्द्रियों के सम्पर्क से उत्पन्न गुण है।^१ जयन्त के अनुसार मानस के सम्पर्क में आत्मा चेतन है और उसके बिना जड़ है।^२ शंकर ने अपनी ब्रह्मसूत्र की टीका के तर्कपाद में यह सकेत किया है कि कणादि के कुछ अनुयायियों के अनुसार चेतना उसी प्रकार उत्पन्न होती है जिस प्रकार अग्नि के संयोग से घट में लाल रंग उत्पन्न होता है।^३ शंकर के अनुसार इस प्रकार के मत में मुख्य दोष स्वयंसिद्ध आत्मा को आगन्तुक समझना है। यदि आत्मा मानस से सदैव सलग्न है तो फिर स्मृति, प्रत्यक्ष इत्यादि सदैव होने चाहिये परन्तु अनुभव से ऐसा नहीं प्रतीत होता। आत्मा निर्गुण, निर्विशेष, सब-विलक्षण और असंग्रह है। श्रुति और स्मृति सभी न्याय मत के विरुद्ध हैं। ज्ञान उसका गुण नहीं बल्कि स्वयं है। वह चैतन्य ज्योति स्वभाव, सब बुद्धि प्रत्यय, माक्षी, उपलब्धि स्वरूप और शुद्ध नित्य बोध स्वरूप है। वह न ग्राहक है और न ग्राह्य। वह नित्यचेतन है।

उपरोक्त तर्क जड़वादियों और विज्ञानवादी बौद्धों के विरुद्ध भी लागू होते हैं।

ममस्त विषय चेतना पर आश्रित हैं अतः चेतना स्वयं किसी का विषय नहीं हो सकती और क्योंकि जड़ आत्मा के विषयों में से एक है अतः आत्मा जड़ नहीं हो सकती। यथा — “नहि भूतभौतिक धर्मेण सता चैतन्येन भूतभौतिकानि विषयीक्रियेरन्”।

आत्मा बोध स्वरूप है। सभी प्रत्यय उसके विषय हैं और

१ द्विविधार्थ सन्निकर्षोत्पन्न ज्ञानम् ।

—न्यायसूत्र — गौतम

२ सचेतनश्चित्ता योगात् तद्वयोजेन विना जडः ।

—न्याय मजरी

३ अग्निघट संयोगज, रोहितादि गुणवत् ।

मानसिक वृत्तियाँ बोध के प्रत्यय हैं अतः आत्मा ज्ञानय विज्ञान नहीं हो सकती । वह तो ज्ञानय विज्ञान की परिवर्तनशील वृत्तियाँ का निम्न छावनी है । कुमाग्नि आत्मा को ज्ञान का कर्ता मानते हैं । परन्तु संकर के अनुसार वह कर्म्य और मोक्षतुल्य से परे है । ज्ञान की उत्पत्ति और नाश होता है अतः उसपर आधारित मानने से आत्मा क्षाययम अनित्य अशुद्ध और व्यावहारिक हो जायगी । परन्तु आत्मा अज है । वह 'ज्ञान ज्ञेय जातुमेव रहित' है । वह जागन्तुक नहीं बल्कि स्वयं तिष्ठ है ।

पारचात्य दार्शनिक ब्रैडले (Bradley) के समान नाचार्बुन ने आत्मा को सूक्ष्म माना है । अपने अनुष्कोटि ग्यास के प्रयोग से नाचार्बुन सूक्ष्मकारी मल ने आत्मा को सूक्ष्मा पुत्र के समान असत्य तिष्ठ करने की मान्यता का प्रमाण दिया है । यद्यपि संकर को कभी कभी प्रच्छन्न होइ कहा जाता है परन्तु समझे सूक्ष्मवाद की कटु मान्यता की है और बारम्बार निर्बल छद्म अथवा आत्मा की सूक्ष्म समझ बैठने के विरुद्ध चेतावनी भी है । सूक्ष्मवाद के विषय में तो उन्होंने यहाँ तक कह दिया है कि सूक्ष्मवाद का पक्ष नव प्रमाणी के विपरीत होने के कारण उसको खडम करने का आह्वान देने की भी आवश्यकता नहीं है ।^१ परन्तु फिर उन्होंने इतना कह कर ही इस विषय को छोड़ नहीं दिया है । वे कहते हैं कि किसी भी विधि एवं तर्कबुद्धि निषेध के आधार में किसी नव वस्तु का होना आवश्यक है । यदि प्रत्येक वस्तु का निषेध कर दिया जावे और कोई पदार्थ वस्तु न बचे तो स्वयं निषेध असम्भव हो जाता है और परिचय स्वकृप मित्र वस्तु का निषेध किया जा रहा है वही तिष्ठ हो जाती है । वही 'अविच्छिन्न परमार्थम् आत्मस्य अपरमार्थं प्रतिविध्यति । बृहदारण्यक उपनिषद् की टीका में संकर ने आत्मा के आनन्दमय पक्ष पर जोर देकर इसी बात की ओर गयेन किया है । यदि यह बात अनिश्चित ही छोड़ ही जाय कि ज्ञान का विषय सत्य है अथवा असत्य परन्तु तो भी अत्यन्त विषय में चेतरा अथवा ज्ञान की पहुँच में ही मान लेना पड़ेगा । अक्षोपनिषद् की टीका में संकर ने कहा है कि वैनाशिकी (सूक्ष्मवाधियों) की भी कम से कम यह मानना पड़ेगा कि अमाय ज्ञेय तथा नित्य है । ज्ञान की अनुपस्थिति में ज्ञान का निषेध भी अकल्पनीय है । 'वैनाशिकार्थे का मत है । मन्वेह मे मन्वेह की गता पर मन्वेह नहीं किया जासकता ।

१ 'सूक्ष्मवादि ब्रह्मसु सर्वं प्रमाणं विप्रसिद्धिष्ठं तस्मिन्नाशयत्यस्य बाधः' किञ्चेत् ।

—संकरबाल्य ।

२ 'अनवधायि चर्याधि विनाशकं नाव नुपस्थानं अनुपस्थानमेव'

विना ज्ञान के अज्ञान का अस्तित्व भी नहीं माना जा सकता । अतः ज्ञान, चेतना एवं आत्मा स्वयं सिद्ध और समस्त प्रमाणों का आश्रय है ।^१

जगत विचार

अध्यास

ग्रह्य सूत्र पर अपनी प्रसिद्ध टीका के प्रारम्भ में ही शंकर ने आत्मा और अनात्मा में भेद किया है और उनको एक समझने के विरुद्ध चेतावनी की है—“तू और मैं, विषयी और अनात्मा विषय के प्रत्ययों से क्षेत्रों के विषय में, जो कि स्वभाव का भेद मे प्रकाश और तम के समान परस्पर विरुद्ध है, जब यह सिद्ध हो गया कि उनमें इतरेतर अनुपपत्ति नहीं हो सकती तब यह और भी युक्तिहीन प्रतीत होता है कि उनके घर्मों की इतरेतर अनुपपत्ति की जाय ।”^२ (इस प्रकार न तो आत्मा अथवा अनात्मा और न उनके गुणों का परस्पर आरोप किया जा सकता है । इसी अनुचित आरोप की क्रिया को अध्यास कहते हैं । शंकर-के-शब्दों में “जो कुछ पहले देखा जा चुका है उसका स्मृति के रूप में कहीं और आरोप करना” अध्यास है । यथा “स्मृतिरूप परत्र पूर्वं दृष्टावभास” वाचस्पति मिश्र के अनुसार अवभास किसी वस्तु का विकृति आभास है यथा “अवसन्न अवमती वा भास अवभास”^३ । अतः अवभास एक भ्रमात्मक प्रत्यक्ष है । इस भ्रम का कारण आरोपित का आरोप से मिश्रित हो जाता है । शंकर की उपरोक्त व्याख्या में “दृष्ट” शब्द का प्रयोग वाचस्पति मिश्र के मतानुसार, यह दिखलाता है कि वस्तु यथार्थ नहीं बल्कि दृश्य मात्र है ।^४ वर्तमान दृश्य वस्तु का आरोप नहीं हो सकता अतः “पूर्व” दृष्ट वस्तु का आरोप कहा गया है । जिस वस्तु पर आरोप है वह “परत्र” (कहीं और) है और इसी कारण आरोप मिथ्या है । इस प्रकार सत्य और असत्य के मिलने से अध्यास होता है (सत्यानृते मिथुनीकृत्य) ।

१ ‘अभावीक्षेय इति अम्युपगम्यते वंताशिकं नियम’

२ युष्मदस्मत् प्रत्ययगोचर्योविषय विषयिणोस्तम प्रकाशयद्विरुद्धस्वभावो-
पौरितरेतर भावानुपपत्ती सिद्धायाम्, तद्वर्माणामपि सुतरामितरे-
भावानुपपत्ति ”

—शंकर भाष्य ।

३ “नामती”

४ “तस्य च दृष्टत्वमात्रं भूपयुज्यते न यस्तुसतेति दृष्टग्रहणम्”

—नामती ।

अध्यास की व्याख्या करते समय शंकर ने अणु भूतों की ओर भी संकेत दिया है यथा “अणुनाम किञ्चि ब्रह्म के नहीं और आराप को अध्यास सम्बन्धी अध्यास कहते हैं” (ने चिदण्यब्राह्मणमध्यास इति वदन्ति) । विज्ञान परिभाषा के अनुसार यद्यपि बाह्य वस्तु का स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं है परन्तु अनादि ब्रह्मा के कारण एक मिथ्या बाह्य वस्तु की भाँति होती है । इस बाह्य वस्तु पर श्रमण का आरोप अध्यास है । यह अस्तव्यस्तित्वात् कहलाता है । सीधे भिन्न बौद्ध मत के अनुसार बाह्य वस्तु पर मानसिक श्रमण का आरोप अध्यास है । यह मत मन्त्रवाक्यातिशय के नाम से प्रसिद्ध है । व्यास का मत भी इसी प्रकार है ।

(२) उपरोक्त मत में अननुष्ठान कुछ अन्य दार्शनिकों के अनुसार (जो वस्तुओं का महत्त्व समझने के कारण अथवा एक वस्तु के दूसरी पर आरोप को अध्यास कहते हैं) यथा “केचिन्नुपपन्नमध्यासस्तु द्विवेदादिति ब्रह्मणो भ्रम इति” । मीमांसा दर्शन के प्रयाकर मित्र का अस्तव्यस्तित्वात् इसी प्रकार का सिद्धान्त है ।

(३) जो दार्शनिक “म मत से अननुष्ठान नहीं है उनके अनुसार जब एक वस्तु का दूसरी पर अध्यास माना जाता है तब दूसरी में पहली में विपरीत वर्णों की उत्पत्ति कर ली जाती है” “अन्ये तु मनः परम्यामस्तस्मैव विपरीत वर्ण उत्पन्नमात्रकथने” इस प्रकार का सिद्धान्त दर्शन में अस्तव्यस्तित्वात् के नाम से प्रसिद्ध है ।

उपरोक्त मतों के विश्लेषण से स्पष्ट है कि उनमें एक तत्त्व नामात्म्य माने हैं अर्थात् कि अध्यास में एक वस्तु का दूसरी पर आरोप होता है । यह परिभाषा केवल विद्वान्मनों को ही नहीं बल्कि सर्वसाधारण वर्गों के भी काम की है । यह धारणा उपरोक्त मत की भी पुष्ट करती है ।

अध्यास की परिभाषा

पिछले ही हुई परिभाषा के अनिश्चित (अस्पष्ट) अध्यास की एक दूसरी परिभाषा करते हुये कहा है कि “किञ्चि वस्तु का उसके अनिश्चित अन्य वस्तु में आध्यास का नाम अध्यास है” यथा “अध्यासो नाम अस्तित्वमस्तु ब्रह्म” । इस प्रकार जब हम रस्मी को गर्व और सीपी को लाली समझते हैं तो यह अध्यास किञ्चि वस्तु के अर्थ में आभास के कारण होता है । इसी प्रकार जब कोई व्यक्ति आत्मा को अपने निकटतम मित्र समझता अर्थात् धीरे धीरे ब्रह्म इत्यादि में देखता है तो अध्यास कहा जाता है ।

यह प- यह प्रश्न उठता है कि यदि आत्मा मदेव अविषय और नेपथ्य विरदा है तो उस पर अणारोप कैसे हो सकता है ? निम्न विषयी आत्मा में विषय अध्यास उक्त धर्मों का अणारोप अविषय अध्यास कैसे अणारोप पर कैसे हो सकता है ? इसी प्रकार यह भी सम्भव है ? कहा जा सकता है कि यदि आत्मा ही एक मात्र सत्य है तो अणारोप पर अध्यास विषय मात्र है तो अध्यास कैसे होगा क्योंकि अध्यास में दो वस्तुओं की आवश्यकता है ।^१

इस पर शङ्कर का उत्तर है कि आत्मा अविषय नहीं है क्योंकि वह 'मै' के प्रत्यय का विषय है (अस्मत्प्रत्ययविषयव्याप्तौ) । 'मै' के प्रत्यय में आत्मा वर्तमान और भोक्ता दिग्गतात् पडता है । आत्मा अपरोक्षानुभूति का विषय है क्योंकि उसकी अनभिन्नव्यक्ति में समस्त जगत की अभिव्यक्ति दृष्ट जायेगी और जगत अधकारमय हो जायेगा ।^२ अतः दास अन्तिम रूप में कहते हैं कि आत्मा विषय है क्योंकि उसकी अपरोक्षानुभूति होती है ।^३ कहना न होगा कि प्रथम उत्तर अन्तिम उत्तर की भूमिका मात्र है क्योंकि दास ने वेदान्त में उपनिषदों की अर्थवृत्ति नक्षत्र दिखाने की दमिक पद्धति का अनुसरण किया है । वे पूरा सत्य को एक दम सामने न रखकर क्रमशः उसकी ओर ले जाते हैं । उनके दर्शन में प्रातिभासिक व्यावहारिक एवं पारमार्थिक स्तरों के विवरण में सत्य की ओर इसी प्रकार क्रमशः ले चलने का प्रयास है ।

अब यह प्रश्न रह जाता है कि यदि आत्मा ही एक मात्र सत्य है तो फिर अध्यास कैसे होगा ।^४ इस पर शङ्कर का कहना है कि ऐसा कोई नियम नहीं है कि किसी एक वस्तु का दूसरी उपस्थित वस्तु पर ही आरोप किया जाय । "न चायमस्ति नियम पुरोऽवस्थित एव विषये विषयान्तरमध्यमितव्यामिति ।"—शारीरिक भाष्य

१ तस्मावत्पन्तग्रहे च अन्यत्राग्रहे च नाध्यास इतिसिद्धम्"

—नामतो

२ "तमेवमान्तमनु भाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिव विभाति" ।

—श्वेताश्वतार उप० ६ १४

३ अपरोक्षत्वाच्च प्रत्यगात्म प्रसिद्धे "

—शारीरिक भाष्य

४ पाश्चात्य दार्शनिक ब्रैडले ने 'सम्बन्ध' के 'प्रत्यय' में इसी प्रकार की कठिनाइयाँ उठाकर आत्मा को विवर्तित सिद्ध किया है ।

मायावाद

अविद्या और माया एक ही तथ्य के आत्मगत और वस्तुगत पक्ष हैं। अविद्या जीव में है। वह उसकी बुद्धि का गुण है। माया जगत के अविद्या और नाम रूपात्मक प्रपञ्च को स्रष्टा शक्ति है। अविद्या का माया ज्ञान हा जाने पर नाश हो जाती है परन्तु माया ब्रह्म के समान ही अनादि है क्योंकि वह सोपाधि ब्रह्म अर्थात् ईश्वर की शक्ति है। परन्तु अन्य प्रसंग में अविद्या को भी अनादि कहा गया है क्योंकि उसमें माया बीजरूप में विद्यमान रहती है। वस्तुतः (जिस प्रकार आत्मा और ब्रह्म में तादात्म्य है उसी प्रकार माया और अविद्या एक ही हैं) दोनों ही वैयक्तिक भी हैं और भावभौम भी। वास्तव में शकर ने माया, अविद्या, अज्ञान, अध्यास, आध्याशेष, अनिवचनीय, विवर्त, भ्रान्ति, भ्रम, नामरूप, अव्यक्त, अक्षर, बीजशक्ति, मूल प्रकृति इत्यादि शब्दों का अर्थ एक ही अर्थों में प्रयोग किया है। विशेषतः माया, अविद्या, अध्यास और विवर्त को तो एक ही माना गया है।^१ परन्तु शकर के बाद के कुछ वेदान्तियों ने अविद्या और माया में भेद किया है। उनके अनुसार अविद्या निषेधात्मक और जीव गत है और माया स्वीकारात्मक और विमुक्त है।

माया सहित ब्रह्म ही ईश्वर है। माया उसकी शक्ति है। उसी से यह नाम-रूपात्मक जगत बना है। नामरूप न तो सत् है न माया और ईश्वर असत्। वे ससार के बीजरूप हैं। उनसे ही मानो ईश्वर की प्रकृति बनी है।^२ ईश्वर का स्रष्टापन अविद्या के इन्हीं नामरूपादि जगत के बीजों की अभिव्यक्ति पर निर्भर है। उत्पत्ति से पूर्व भी उसे इनका ज्ञान रहता है। इन्हीं के कारण ही उसका सर्वज्ञानित्व है। इन्हीं पर उसकी सर्वशक्तिमत्ता है। वह इन्हीं से सर्वभूतादिक का निर्माण करता है। ईश्वर से पृथक् नामरूपों की कोई सत्ता नहीं यद्यपि ईश्वर स्वयं इनसे भिन्न शुद्ध चेतन है। जगत ईश्वर की क्रीडा अथवा लीलामात्र है। (माया के कारण

१ “अविद्यालक्षणा अनाविमाया”

—माण्डूक्य उप० शांकर भाष्य III ३६ ।

—शारीरिक भाष्य ।

२ “ईश्वरस्यात्मभूते इव अविद्याकल्पिते नामरूपे तत्त्वान्यत्वाभ्याम अनिर्वचनीय ससार प्रपञ्चबीजभूते ईश्वरस्य माया शक्ति प्रकृतिर इति ।”

—शारीरिक भाष्य ।

निष्क्रिय ईश्वर सक्रिय हो जाता है।^१ माया महामाया कहलाती है। ईश्वर महामाया कहला जाता है। साक्ष्य की प्रकृति के समान माया स्वतन्त्र नहीं है। वह ईश्वर पर आश्रित है। अविद्या जबका माया के कारण ही एक ईश्वर अनेक रूपों में दिखाई देता है। माया सृष्टि जबका सार्वभौम ब्रह्म के समान है जिसमें सबकी जीव सोते से रहते हैं। सृष्टि के पूर्व की वही अवस्था है। ईश्वर हमी से सबत की सृष्टि करता है।

ईश्वर ने माया अथवा अविद्या के निम्नलिखित गुण बतलाए हैं —

(१) माया अज्ञात है। उसी से सबत की सृष्टि होती माया के गुण है। वह ईश्वर की छिपित है। अतः ईश्वर के समान ही माया भी महा मे है। प्रत्येक के पश्चात् भी वह बीजरूप में ईश्वर में विद्यमान रहती है।

(२) माया ईश्वर की छिपित है। वह पूर्वत उस पर निर्भर है और उससे पुनः नहीं हो सकती। अतः ईश्वर से भिन्न नहीं (अनन्ता) है। माया और ईश्वर में तादात्म्य सम्बन्ध है।

(३) साक्ष्य की प्रकृति के समान वह और अचेतन है। वह ब्रह्म के स्वभाव से उसी प्रकार विपरीत है जिस प्रकार साक्ष्य प्रकृति साक्ष्य पुरुष में भिन्न है। परन्तु वह न तो प्रकृति के समान पदार्थ है और न स्वतन्त्र।

(४) माया भ्रमक है यद्यपि वह पदार्थ नहीं है। उसको भावरूप वह दिखाने के लिये कहा है कि वह केवल निवेद्यमानक नहीं है। वास्तव में माया के दो पक्ष हैं। निवेद्यमानक पक्ष में वह सबवस्तु का आवरण है और उसको छिपाए रखती है। मायात्मक पक्ष में वह ब्रह्म के विघ्न के रूप में अज्ञान की सृष्टि करती है। अतः भ्रमन भी है और मिथ्या ज्ञान भी है।

(५) परन्तु माया विज्ञान निरन्तरा भी है। ज्ञान होने पर वह दूर ही जाती है। मुक्त आत्मा ज्ञान के ब्रह्म से बाहर है। अविद्या के नाश होने पर विद्या का उदय होता है। पस्ती का ज्ञान होने पर तर्प नहीं रहता उसी प्रकार आत्मा की पदार्थ प्रकृति का ज्ञान होने अथवा ब्रह्मज्ञान होने पर माया कभी नामरूपारक अज्ञान का अस्तित्व नहीं रहता।

(६) अतः व्यावहारिक जीवन निर्णयमात्र है। पारमार्थिक सत्ता पर एक मात्र ब्रह्म ही सत्य है। माया व्यावहारिक अज्ञान में उसी ब्रह्म का विवर्त है।

१ ईश्वरस्य स्वकल्पयता अपरं जीवातीत्यन् मायात्मकपदस्य प्रवर्त-
कत्वम् ।

(७) इसलिये माया अनिर्वचनीय है। वह सत भी है क्योंकि ईश्वर के समान अनादि है और जगन की सृष्टि करती है। वह असत भी है क्योंकि ईश्वर से भिन्न उसकी कोई सत्ता भी नहीं है। वह मत है क्योंकि अज्ञान की अवस्था में वह विद्यमान रहती है। वह असत है क्योंकि ज्ञान होने पर उसका लोप हो जाता है और वह ब्रह्म को मीमित नहीं करती। अन्त में वह सद-असद भी नहीं कही जा सकती क्योंकि यह कहना परस्पर विरुद्ध है। अतः शंकर ने माया को 'सदसदनिर्वचनीया' कहा है।^१ माया अव्यक्त है।

(८) माया अध्यासरूप है। जिस प्रकार से रम्पी में सप और सीपी में चाँदी का मिथ्या अध्यारोप किया जाता है। उसी प्रकार मायावश जीव एक निर्गुण ब्रह्म को नाना नामरूपात्मक जगत के रूप में देखता है।^२ माया अथवा अविद्या के कारण ही अध्यास होता है। अतः माया को मूलाविद्या अथवा अविद्या के रूप में मूलाविद्या भी कहा गया है।

(९) माया का आश्रय और विषय ब्रह्म है^३ तथापि जिस प्रकार रूपहीन आकाश पर आरोपित नील वर्ण का कोई प्रभाव नहीं पड़ता अथवा जिस प्रकार जादूगर अपने जादू से स्वयं प्रभावित नहीं होता उसी प्रकार ब्रह्म पर माया का प्रभाव नहीं पड़ता।

(१०) माया अविद्या है। अविद्या अव्यक्त और ईश्वर पर आधारित (परमेश्वराश्रय) है। वह मायामयी है, महासृष्टि है। समस्त भेद अविद्या के कारण है। माया मिथ्याचाररूपा है। अविद्या तामसप्रत्यय है। उसका स्वभाव आवरण ढालना है (आवरणात्मकत्वादविद्या)। वह तीन प्रकार से कार्य करती है यथा (१) मिथ्या ज्ञान विपरीत भ्रौहिका (२) सन्देह के रूप में (समस्योपस्थापिका) (३) अज्ञान के रूप में (अग्रहण, तिमिका)। परन्तु उसका ब्रह्म पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। अविद्या कृष्णापुत्र के समान असद नहीं है क्योंकि उसका अनुभव होता है। वह पूर्ण सद भी नहीं है क्योंकि अपरोक्ष ज्ञान होने पर उसका नाश हो जाता है। यदि वह असद होती तो उससे कुछ भी उत्पन्न न होता यदि वह सद होती तो

१ "मासवरूपा नसदरूपा माया नैवोभयात्मिका सदसदभ्याम अनिर्वाच्य मिथ्याभूता सनातनी।"

—सूर्य पुराण।

२ आश्रयत्व विषयत्वभागिनी निर्विभागचित्तिर एव केवला।"

३ "एक एव परमेश्वर कूटस्थो नित्यो विज्ञानधातुर अविद्यया मायया माया-विषद अनेकधा विभाष्यते नाग्यो विज्ञानधातुर अस्ति।"

—शास्त्रीय भाष्य।

उन्ने उत्पन्न वस्तुएं भी सृष्ट होतीं। अतः माया के समान अधिष्ठा को भी सब तरफ सब ब्रह्मा ब्रह्म भ्रष्ट भी नहीं कहा जा सकता। अधिष्ठा अनिर्बचनीय है। अधिष्ठा क्या है? बीच उसमें कौंसे और कम तथा क्यों रहता है? ब्रह्म और अधिष्ठा साव साव कौंसे रहते हैं? अधिष्ठा किसकी है? इत्यादि प्रश्न ऐसे हैं जिनका उत्तर संकर ने नहीं दिया है क्योंकि ये प्रश्न वर्धन की सीमा से परे हैं। बाहिर का मानव पूर्ण ज्ञान का अधिकांश नहीं हो सकता। कम से कम बुद्धि के द्वारा पूर्ण ज्ञान नहीं दिया जा सकता। ब्रह्म अनुभूति का विषय है। वर्धन में उस अनुभूति की अधिष्ठा की अपनी सीमाएं हैं। भारतीय धार्मिक ही नहीं बल्कि बर्बरा ईजिप्ति कास्ट इत्यादि पारंपरिक धार्मिक भी इस सीमाओं को मानते हैं। वास्तव में अथ और ब्रह्म में साक्षात्त्व है। वे एक ही हैं अतः उनके सम्बन्ध का प्रश्न ही नहीं उठता।^१ अतः ब्रह्म का विवर्त माय है। विवर्त की अपनी स्वतन्त्र कोई सत्ता नहीं। वह वस्तु ही है यद्यपि एक वर्ष में उससे पृथक् भी दिखावाई पड़ता है। ब्रह्म और अथ के सम्बन्ध को समझाने के लिये धार्मिक प्रयासों का अन्त में सर्व पूर्ण अन्त किया है और यह सिद्धता है कि यह सम्बन्ध अनिर्बचनीय है। तब की सीमाओं से परे है। ब्रह्म और अथ के विषय में कार्य कारण सम्बन्ध नहीं लागू हो सकता। अतः ब्रह्म से अन्त और अन्तविरक्त है। अन्त की अपाध के अन्तर्गत के सिद्धान्त को मानते हैं। विकास परिवर्तन प्रवृत्ति सृष्टि सब अन्तर्गत है। माया सम्बन्ध मानव के ज्ञान की सीमाओं का परिचायक है। मानव का ज्ञान अतः एक ही सीमित है। बाहिर ब्रह्म का विषय अनुभूति का लक्ष्य है। उनके "कौंसे" का हस्त वर्धन के पास नहीं है। अन्त परिणाम नहीं बल्कि विवर्त है। परिणाम में कार्य और कारण एक ही स्वभाव के होते हैं। विवर्त में वे भिन्न होते हैं।^२ माया इत्यन्त नहीं है अतः यह अन्त का अपाधान कारण नहीं हो सकती। यह केवल अन्त की उत्पत्ति का व्यापार है। अन्त में मर्त्य के समान यह ईश्वर में रहती है। अतः कार्य से उसका अनुमान किया जाता है।

१ "नहि सवसतोः सम्बन्धः"।

—मनुस्मृत्य उप. धांकर भाष्य ii ७।

२ "परिणामोन्नायक अपाधान सम्बन्धताय कार्याविति"; विवर्तोन्नायक अपाधान विषय सत्ताय कार्याविति।

—वैदिक परिभाषा

३ "अन्तर्गतव्यतिथि सति तदन्तर्गत अन्तर्गत व्यापारः"।

—अन्तर्गत व्यापारिक

डा० गदाकृष्णन के अनुसार अद्वैत दर्शन में माया शब्द निम्नलिखित अर्थ में प्रयुक्त हुआ है । (१) जगत के प्रपञ्च का रहस्य नहीं है इसी कारण उसे माया कहा गया है । (२) ब्रह्म और जगत का सम्बन्ध अनिर्वचनीय है । ब्रह्म पारमार्थिक और अपरोक्षानुभूति का विषय है और जगत व्यावहारिक है ।

अतः उनके परस्पर सम्बन्ध की तार्किक व्याख्या नहीं हो सकती । अनिर्वचनीयता को माया शब्द में समझाया गया है । (३) ब्रह्म केवल इसी अर्थ में जगत का कारण माना जाता है कि जगत उसपर आधारित है जबकि उसमें ब्रह्म पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता । ब्रह्म पर इस प्रकार अवस्थित जगत को माया कहते हैं । (४) ब्रह्म के जगत के रूप में दिखाई देने के तथ्य को माया कहते हैं । (५) पूर्ण पुरुष ईश्वर की आत्माभिव्यक्ति की शक्ति को माया कहते हैं । (६) ईश्वर की यह शक्ति अव्याकृत प्रकृति अथवा उपाधि में परिवर्तित हो जाती है जिससे भूत जगत की सृष्टि होती है । जगत की उत्पत्ति के इस बीज रूप विषय को माया कहते हैं ।^१

क्या माया भ्रम मात्र है ?

व्यावहारिक जगत के स्वरूप को समझाने के लिये शंकर ने रज्जु-सर्प, शुक्ति-रजत आकाश-तल-मलिनता, गन्धर्वनगर, मरीच्यम्भ कदली-जगत असद है गर्भ, स्वप्न, जल-बुद्बुद्, फेन, माया, अलात चक्र मायानिर्मित हस्ति, द्विचन्द्र दर्शन, इन्द्र-जाल इत्यादि रूपका का प्रयोग किया है शंकर के अनुसार एक मात्र ब्रह्म ही सत्य है अतः जगत ब्रह्म से भिन्न होने के कारण मिथ्या कहा गया है ।^२ अद्वैत दर्शन के तर्क के अनुसार ब्रह्म एक ही माय एक और अनेक, सत और सँभूति नहीं हो सकता । शंकर के कथानुसार यदि एक और अनेक दोनों ही मत होते तो हम मासारिक व्यक्ति को असत्य में फँसा नहीं कह सकते यह नहीं कहा जा सकता कि ज्ञान से मोक्ष प्राप्त होता है और उस अवस्था में एक का ज्ञान अनेक के ज्ञान का अतिक्रमण नहीं कर सकता ।^३ परन्तु इसका अर्थ यह नहीं है शंकर ने जगत के स्वप्न अथवा मानसिक प्रत्यय मात्र समझा है । भारत में समाज और धर्म सुधार के लिये उनके महान प्रयत्न इस बात के स्पष्ट प्रमाण हैं कि शंकर जगत को स्वप्न नहीं समझते थे ।

१ Indiran Philosophy

२ ब्रह्मभिन्नसर्व मिथ्या ब्रह्मभिन्नत्वात्"

३ शारीरिक माय्य ॥ १ १४

प्रासाधार का यथार्थ अर्थ मनुष्यजन कालिक छंदर के विवर्तनका का नती प्रकर पमसना बावश्यक है। छंदर मे दार्शनिक और लौकिक दृष्टिकाय का एक दूसरे से बिस्कुम पुनक रखा है और दोनों का समुचित सामंजस्य भी बिना है दार्शनिक धर्म मे कोई नमस्तीता करने को तैयार नहीं है। जयत अस्त है अम सन में स्थान नहीं बिना आ सनता। परन्तु फिर असन की भी श्रेणियाँ (Degrees of Unreality) हैं। व्यावहारिक और प्रतिमासिक सता में भेद है।

छंदर के अनुसार सभी प्रकार और सभाव विषय तीन कोटियों में विभाजित किये जा सकते हैं—

त्रिविध सताएँ (१) प्रातिभासिक—ये विषय हैं जोकि स्वप्न अथवा भ्रम बाध मे राख कर के निय प्रकट होते हैं किन्तु वास्तव अवस्था के अनुभवों से बाधित होते हैं।

(२) व्यावहारिक—ये विषय हैं। जोकि स्वाभाविक वास्तव अवस्था में प्रकट होते हैं परन्तु जो लौकिक दृष्टि से बाधित होने की संभावना के कारण पूर्ण सत्य नहीं कह जा सकते जैसे हमारे व्यवहार की वट पर बाधि वस्तुएँ।

(३) वारमासिक—सूझ सता है जोकि सभी प्रतीतियों में प्रकट होती है जो न बाधित होती है और न जिसके बाधित होने की संभ्यता ही की जा सकती है।

अतः छंदर मे स्वप्न और व्यावहारिक अवसत में स्पष्ट भेद किया है। इन दोनों के कारण रूप अज्ञान भी मिल मिल है। प्रातिभासिक विषयों का अनुभव व्यक्तिगत और तात्कालिक अज्ञान से होता है। इसको अविद्या कहते हैं। व्यावहारिक विषयों का अनुभव सामंजसिक और अपेक्षाकृत स्थायी अज्ञान से होता है। इसे माया कहते हैं। वस्तुतः अवसत सत और असत के बीच में है। छंदर के अनुसार जैसे कारणकारी ब्रह्म की सता विकास में रहती है वैसे ही (सता का अर्थ अवसत सती) विकास में राख नहीं छोड़ी है क्योंकि कारण-कार्य अमिल है।^१ पुनरुत्पत्ति नामा रूपनामान्मक विषय सताक्षेप राख है। किन्तु अपने विषय रूप मे अमल है।

१ यथा च कारणं बहुविधु कालेषु तत्त्वं न व्यभिचरति एवं फलान् अपि अतत्तविधु कालेषु राख न व्यभिचरति। —ब्रह्म सूत्र २.१.१६।

२ 'सर्वं च नामरूपादि नवात्मनैव अर्थं विकारं अज्ञं स्वतस्तु अनुत्तमेव।

किसी द्रव्य के वास्तविक विकार को परिणाम कहते हैं जैसे दूध का दही बन जाना । इसके विपरीत किसी द्रव्य के विकार के आभास को विवर्त वाद विवर्त कहते हैं जैसे गस्सी का साँप दिखलाई पड़ना ।^१ ये दोनों ही मत सत्कार्यवादी हैं । सांख्य और विशिष्टा द्वैत दशन परिणामवादी हैं, अद्वैत वेदान्त विवर्तवाद को मानता है । शंकर सत्कार्यवाद को विवर्तवाद के ही रूप में मानते हैं । उनके अनुसार कार्य कारण से भिन्न नहीं है । मिट्टी का बतन मिट्टी के अतिरिक्त और कुछ नहीं है । सोने का गहना सोना ही है । फिर कार्य और उसके उपादान कारण में अविच्छेद्य सम्बन्ध है । काय कारण के बिना नहीं रह सकता । मिट्टी से बतन और सोने से गहना पृथक् नहीं हो सकता । यह समझना भ्रम है कि कार्य कोई नई वस्तु है जो पहले नहीं थी और अब उत्पन्न हुई है । तत्त्व रूप में वह अपने उपादान कारण में मदैव विद्यमान थी । असत् से सत् उत्पन्न होने की कल्पना नहीं की जा सकती द्रव्य केवल एक रूप से दूसरे रूप में आ सकता है । यदि असत् से सत् की उत्पत्ति संभव होती तो केवल तिल से ही नहीं बल्कि बालू से भी तेल निकल सकता । निमित्त कारण की क्रिया से किसी नवीन द्रव्य की उत्पत्ति न होकर केवल उस द्रव्य के निहित रूप की अभिव्यक्ति मात्र हो जाती है । अतः काय कारण से अनन्य और उसमें पहले से ही विद्यमान है । कार्य कारण की ही अवस्था मात्र है (कारणस्य एव सस्या मात्र कार्यम्) । अतः कारण-कार्य का सम्बन्ध वास्तविक परिवर्तन नहीं है । परिवर्तन शील ससार एक आभास मात्र है । यह आभास अध्यास के कारण है । अध्यास अविद्या के कारण है । अध्यास और अविद्या अनादि हैं अतः जगत् भी अनादि मालूम पड़ता है ।

शंकर के अनुसार सांख्य सत्कार्यवाद का सही अर्थ नहीं समझ पाता । सांख्य का मत है कि कार्य के उपादान कारण में विद्यमान रहने पर परिमाणवाद का भी उपादान में वास्तविक विकार या परिणाम होता है ।
 छडन क्योंकि वह नया रूप धारण कर लेता है ।
 शंकर के अनुसार इस का अर्थ यह हुआ कि जो आकार जम्त या वह सत् हो गया । इस प्रकार सत्कार्यवाद का सिद्धान्त ही समाप्त हो जाता है । आकार परिवर्तन वास्तविक विकार नहीं है ।

१ विवर्तवादस्य हि पूर्व भूमि वेदान्त वादे परिणामवाद ।

अपवस्यतेऽस्मिन् परिणाम वादे, स्वयं समायाति विवर्तवाद ॥

—संक्षेप शारीरिक २, ६१ ।

आकार इन्द्र्य वा उपद्रव्य की एक अवस्था मात्र है जो उस इन्द्र्य से अभिन्नेय है। आकार की सत्ता वस्तु के कारण है। आकार परिवर्तन पर भी वस्तु वही रहती है। छोटे ठोठे और बड़े छोटे हुए भी देववस्तु देववस्तु ही रहता है। फिर आकार इन्द्र्य से पूरक भी नहीं है। यदि आकार और इन्द्र्य अलग अलग हैं तो उनमें सम्बन्ध होना असम्भव है क्योंकि जो पूरक वस्तुओं की तीसरी वस्तु की सहायता से ही मिलाना या छुटका है। फिर इस तीसरी वस्तु की पहली और दूसरी वस्तु से मिलाने के बिना चौथी और पाँचवी वस्तु की आवश्यकता पड़ेगी। इस प्रकार वह कम चलते जाने से अनवस्थाबोध या कायना। अत आकार इन्द्र्य से भिन्न नहीं है। इसलिये यदि इन्द्र्य वही रहता है तो आकार परिवर्तन विवर्तन मात्र है चित्तुली अर्थात् चिद्धि और 'अद्वय अद्वय' आदि स्वतन्त्र अद्वैतवादी ग्रन्थों में विवर्तन के पक्ष में सूक्तों समुत्कार पूर्ण सुक्तियाँ मिलती हैं।

इस प्रकार ने जहाँ अपने विवर्तन को सृष्टि से उलियाँ लेकर सिद्ध किया है वहाँ वह भी दिखलाया है कि विवर्तन को मानने से सृष्टि सम्बन्धी विवर्तन की अनेक कठिनाइयाँ दूर हो जाती हैं। सृष्टि का परिणाम विवेकता मान लेने पर उसका समझना असम्भव है। यदि ईश्वर को सृष्टि कर्ता माना जाय और अचल प्रकृति से सब कुछ उत्पन्न माना जाय तो ईश्वर की असीमता गूँथ हो जाती है क्योंकि उसके अतिरिक्त प्रकृति की भी सत्ता माननी पड़ती है। प्रकृति को सत्य मानकर ईश्वर पर आश्रित मानने में भी कठिनाई है। इन अवस्था में या तो प्रकृति ईश्वर का एक अक्ष मात्र है अथवा सम्पूर्ण ईश्वर से अभिन्न है। सामान्य के समान पहला विकल्प मान लेने पर ईश्वर भी जीवित इन्द्र्य के समान सावयव और गन्धर हो जाता है। यदि प्रकृति को ईश्वर से अभिन्न माना जाय तो प्रकृति के विकास का अर्थ सम्पूर्ण ईश्वर का अपघटन में परिणत हो जाना है। इस प्रकार सृष्टि के उपद्रव्य कोई ईश्वर नहीं बनता। अतः यह स्पष्ट है कि ईश्वर में पूर्ण अथवा अक्ष वास्तविक विकास मानने पर वह ईश्वर कहलाने योग्य नहीं रहता। इस प्रकार ने मतानुसार विवर्तन को मान लेने पर ये सब कठिनाइयाँ दूर हो जाती हैं।

इसी विवर्तन के आधार पर अद्वैतवाद भी और ब्रह्म के सम्बन्ध के विषय में प्रतिबिम्बवाद का प्रतिपादन करते हैं। अन्तः प्रतीक का प्रतिबिम्बवाद अधिका के रूप पर पड़ने वाला प्रतिबिम्ब ही जीव है। अर्थात् अनेक अक्षानों में एक ही अक्ष के अनेक प्रतिबिम्ब पड़ते हैं और अक्ष की स्वच्छता और भिन्नता के अनुक्रम प्रतिबिम्ब ही स्वच्छ या अभिन्न दिखाई पड़ता है तथा अक्ष की स्थिरता और अचलता के

अनुसार प्रतिबिम्ब भी स्थिर या चलन प्रतीय होता है। उमा प्रारंभ अवस्था की प्रकृति के कारण अनन्त व प्रतिबिम्ब स्वरूप जीव भी भिन्न भिन्न प्रकार प्रकार के दिखाई पड़ने हैं। प्रतिबिम्ब की उपमा से दो बात समझ में आती है। एक तो यह कि एक ही ग्रह भिन्न भिन्न अवस्थाओं में कतस्वरूप भिन्न भिन्न अन्त रचना में भिन्न भिन्न प्रकार में प्रतिबिम्बित होता है। आ दूसरे उसमें यह भी समझ में आता है कि अन्त रंग जितना ही निर्मल होगा उतना ही अधिक स्पष्ट रूप में ग्रह का प्रतिबिम्ब उसमें उभरेगा।

परन्तु प्रतिबिम्ब वाद में मानने में एक बड़ा दोष यह है कि इसमें जीवों की मुक्ति का अर्थ उन लो बिना ही हो जाना है क्योंकि जिवों की अवच्छेदवाद दण के दृष्टि तब ही उनमें प्रतिबिम्ब भी नष्ट हो जायेंगे अतः जीवों की मुक्ति को बचाने के लिये कुछ अद्वैत-वादियों ने अवच्छेदवाद की स्थापना की है। उसमें घटाकाश (घड़े के बीज का जाकाश) की उपमा दी गई है। वास्तव में आकाश सर्वव्यापी और एक ही पदार्थ घट मठ आदि उपाधि भेद से वह घटाकाश मठाकाश आदि रूपों में अभिन्नित होता है और व्यावहारिक भुविष्य की दृष्टि में हम इस काल्पनिक विभाग का यथाय मान लेते हैं। इसी प्रकार ग्रह की सर्वव्यापी और एक होने पर भी अविद्या के कारण उपाधि-भेद से नाना जीवों और विषयों के रूप में प्रतीत होता है। अतः जीव मोक्षित मान रूप में दिखाई पड़ने पर भी ग्रह से अभिन्न है। मुक्ति का अर्थ 'अविद्यामूलक' उपाधियों का तोड़कर निरुपाधिक ग्रह स्वरूप हो जाना है। यह मत 'अवच्छेदवाद' कहलाता है।

मोक्ष विचार

धार्मिक भाष्य में शंकर ने मोक्ष का वर्णन इस प्रकार किया है—

‘इदं तु पारमार्थिक, कूटस्थ, नित्य, व्योमवत् सर्वव्यापी,

मोक्ष का स्वरूप भविष्यत् रहित, नित्यतृप्त, निर्वयव, स्वयंज्योति-

स्वभाव, यत्र धर्माधर्मा महाकार्येण कान्धय च नीया-

वतते तद् अशरीर मोक्षाख्यम्” अर्थात् वह जो कि पारमार्थिक सत्य है, कूटस्थ

है, नित्य है, आकाश के समान सर्वव्यापी है, समस्त क्रियाओं से रहित, नित्य तृप्त,

निर्वयव है, जिसका स्वयं-ज्योति का स्वभाव है, जहाँ पर धर्म, अधर्म, काय भूत,

भविष्य तथा वर्तमान आदि की कोई स्थान नहीं वह अशरीरी अवस्था मोक्ष है।

मुक्त आत्मा अपना यथाय स्वरूप प्राप्त कर लेता है (स्वात्मनि अवस्थानम्)।

अद्वैत ग्रह मित्र में मोक्ष का ‘आत्मा से अविद्या की निवृत्ति’ कहा है। चित

१ आत्मनि एवाविद्या निवृत्ति

मुनाचार्य के अनुसार मोक्ष अनवच्छिन्न ज्ञान ही प्राप्ति है।^१ मोक्ष निरपेक्ष है। जात्या निरपेक्ष है। जगत् मोक्ष में कुछ गया नहीं प्राप्ति होता क्योंकि बीजा होने पर वह अनिमित्त ही जायेगा।^२

वास्तव में ज्ञान होने और मोक्ष प्राप्त करने के बीच में कोई भी अन्तर नहीं है।

उपनिषदों में कहा है कि ब्रह्मज्ञानी ब्रह्म ही जाना है। मोक्ष

मोक्ष ब्रह्मज्ञान है। नर्वाणममोक्षम् है। यह ब्रह्म से एकता की अवस्था है।^३

ब्रह्म के अनुभव में ही ब्रह्मज्ञान की परम परिधि है।^४

ब्रह्मज्ञान में जाना और ज्ञान का कोई अन्तर नहीं। पारमार्थिक दृष्टि से आत्मा, ब्रह्म और मोक्ष एक ही है। आत्मा ब्रह्म है और आत्मा निरपेक्ष मुक्त भी मोक्ष का अर्थ मानस्य की वाचना का सम्बन्ध है। जगत् कर्मात्मक जगत् का विनाश नहीं क्योंकि वास्तव में पारमार्थिक आत्मा का जगत् से कोई सम्बन्ध नहीं है। बृहदारण्यक उपनिषद् में कहा है। 'जगत् प्रत्यक्ष पुरम् अर्थात् वास्तव में वह आत्मा जगत् है। (मोक्ष का अर्थ ब्रह्म और आत्मा की एकता (ब्रह्मात्मैक्य) का ज्ञान है। यह ज्ञान कोई वास्तविक तात्कालिक (सम्भव रूपम्) अथवा आत्मा में ब्रह्म का आरोप (अध्यात्मरूपम्) नहीं है। अन्तर के अनुसार ज्ञान किन्ना नहीं है। जगत् मोक्ष प्राप्त होना किन्नी प्रकार की किन्ना नहीं है। वास्तव में मुक्त आत्मा के नामसे से अविद्या का मिथ्या आवरण हट जाने से वह अपना स्वयम् ज्ञान पाता है। वही मोक्ष है। मोक्ष ज्ञान से नहीं होगा बल्कि वह ज्ञान ही है। पञ्चपाद के अर्थों में मिथ्याज्ञान की निवृत्ति ही मोक्ष है।^५ मिथ्या अभिमान के भ्रम में बुद्धों का अनुभव होता है। इसी मिथ्या ज्ञान के हट जाने से बुद्धों का अन्त हो जाता है।

जिस प्रकार जगत् का ब्रह्म माध्यमिक दर्शन के दृश्य से भिन्न है उसी प्रकार मोक्ष भी निर्वाण से भिन्न है। मोक्ष निपेक्षात्मक नहीं जगत् जगत् से है। वह ज्ञानम् है। स्वयं के अपवर्ग के समान वेदान्त अन्तर के मोक्ष में आत्मा अवेशन नहीं हो जाता बल्कि बुद्ध चैतन्य के रूप में दिखाई देने लगता है जो कि उसका स्वभाव ही है। विशिष्टाद्वैत के अनुसार मोक्ष में आत्मा स्वयं ब्रह्म नहीं हो

१. अनवच्छिन्नज्ञानम् प्राप्तिः ।

२. ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति ।

३. ब्रह्मैव हि मुक्त्यावस्थाः ।

४. अनुभवामतामन्वाद् ब्रह्मज्ञानम् ।

५. मिथ्याज्ञाननिवृत्तिभावम् मोक्षः ।

जाता बल्कि उमके समान प्रतीत हान लगता है, ईश्वर के महामय में रहता है, उमके लाल में रहता है जथा उमके समीप रहता है। परन्तु (अद्वैत में मुक्त आत्मा स्वयं तो ही सब में देखनी है, कोई दूसरा नहीं देखनी)।^१ बोदों के समान अद्वैत के माक्ष में आत्मा ही नाष्ट नहीं हो जाती बल्कि उमकी उपाधिमात्र ही नाष्ट होती है।^२ मुक्तआत्मा ब्रह्म में अधिभाग है उमके लिये जगत का प्रपञ्चान्मक रूप समाप्त हो जाता है और सब ओर ब्रह्म ही दिखाई पड़ता है। मोक्ष आत्म शुद्धि में नहीं मिलता क्योंकि आत्मा शुद्धि क्रिया है। मोक्ष ज्ञान में मिलता है जो कि क्रिया नहीं बल्कि स्वयं मत्ता है मोक्ष नित्य शुद्ध ब्रह्म स्वरूप है।

शकर क्रममुक्ति की संभावना को मानते हैं। ओम के ध्यान के विषय में प्रश्नोत्तर पत्रिका के एक पद की टीका करने हुए वे कहते हैं कि इस क्रम मुक्ति प्रकार या ध्यान ब्रह्म लक्ष को ले जाना है जहाँ कि हम क्रमशः पूर्ण ज्ञान प्राप्त करते हैं। एक अन्य स्थान पर वे कहते हैं कि सगुण ईश्वर की उपासना में पापों में शुद्धि (दुर्लभ) होती है, एश्वर्य प्राप्ति होती है और क्रममुक्ति प्राप्त होती है।

शकर के अनुसार मोक्ष का अर्थ शरीर या नाश नहीं बल्कि अज्ञान का नाश होता है। अतः वे जीवनमुक्ति को मानते हैं। जैसा कि कुम्हार जीवन मुक्ति का चाक घटन के बन जाने के बाद भी काफी देर तक घूमता रहता है उसी प्रकार मोक्ष प्राप्त होने के पश्चात् भी जीवन चलना है क्योंकि उममें कोई ऐसा कारण नहीं है जिससे पहले की गति रोक दी जा सके। शकर एक ऐसे व्यक्ति की उपमा देते हैं जो कि आँख में कुछ दोष के कारण दाहक चन्द्रमा देखता है और यह जानने के पश्चात् भी कि वास्तव में चन्द्रमा एक ही है, दो चन्द्रमा देखने से नहीं रुक सकता। मुक्ति व्यक्ति के लिए सभी क्रियाएँ ब्रह्म में ही होती हैं। जीवन मुक्ति के विषय में शकर के बाद के अद्वैत वेदान्तियों ने अनेक विचार उपस्थित किये हैं। कुछ के अनुसार अविद्या के उन्मूलन के बाद भी वह कुछ समय तक रहती है। कुछ के अनुसार मुक्तात्मा के लिये शरीरादि तथा जगत का अस्तित्व नहीं रहता। जीवनमुक्त की अवस्था को ही 'विदेह मुक्ति' कहते हैं।

(शकर के अनुसार मोक्ष अर्थात् आत्मा की अशरीरी अवस्था नित्य है)

१ मुक्तस्यापि सर्वकल्पात् समानो द्वितीयाभावः ।

२ उपाधि प्रलय एवायम् नात्मप्रययम् ।”

—शारीरिक भाष्य

—शारीरिक भाष्य

प्रायोगिक भाव्य में लेकर मैं करता हूँ 'मोक्षसंयम नरीरत्वं निरयम् ।' वहीं पर एक समस्या उठती है । यदि आत्मा नित्य मुक्त है तो यदि आत्मा नित्य मोक्ष के लिये साधना करने की क्या आवश्यकता है । मुक्त है तो साधना दूसरी बात यदि साधनों से मोक्ष मिलता है तो फिर आत्मा को 'मर्बेबा वर्नमान स्वभावभाव' नित्योपपन्नत्व स्वकल्याण स्वमहिम प्रगिष्टत्वम् इत्यादि कहना निरर्थक प्रतीत होगा है । मूकम दृष्टि में देखने में ज्ञात होमा

कि विज्ञान में यह कही हो प्रकार की आत्माओं का वर्णन है । विज्ञानात्मा भोक्ता और कर्ता है । परमात्मा (Metaphysical Self) कठस्थ और नित्य मुक्त है । जीव अपने नित्य आत्मा के रूप को भूलकर अपने विज्ञानात्मा रूप को ही सब कुछ मनझने लगता है । जीव का वास्तविक रूप परमात्मा ही है । अविद्या का अर्थ जीवात्मा और परमात्मा का द्वैत है । इसी द्वैत का नाश करके आत्मा की एकता स्थापित करना वेदान्त का लक्ष्य है । अब परमात्मा नित्य मुक्त है परन्तु विज्ञानात्मा को मुक्त करने के लिये सवय मग्न और निदिध्यासन आदि साधनों की आवश्यकता है । इन साधनों से जीवात्मा द्वैत भाव को छोड़कर परमात्मा को पहचान जाता है और इस प्रकार मोक्ष प्राप्त करता है । कुछ लोग वहाँ पर यह समस्या लाते हैं कि आश्विन जीवात्मा अविद्या में पड़ता ही क्यों है ? डायसन (Dousson) तथा पार्थसारथी मिश्र के अनुसार ब्रह्म अविद्या के उत्पन्न होने का कारण नहीं बतलाते । परन्तु वास्तव में अविद्या का कारण बतलाना असंभव ही नहीं है । अविद्या अनादि है जैसे आत्मा अनादि है । अविद्या क्यों है वह पूछना बेठा ही है जैसा वह पूछना कि आत्मा क्यों है ? अन्त में दार्शनिक सुनमाओं की भी एक सीमा है । उससे आगे मानव बुद्धि को अपनाप अनुभूति का अनुसरण करना पड़ता है ।

अब अविद्या के कारण को जानने में साक्षात्कारी न करते हुए जीव को मोक्ष प्राप्त करने का प्रयत्न करना चाहिये । इस प्रयत्न में मानव क्षमताओं से अधिक ब्रह्मज्ञान को साधन नहीं बल्कि साध्य मानते हैं । वह परम श्रेय है । ब्रह्म के जग में नैतिकता का स्थान न होने का आक्षेप करने वाले यह भूल जाते हैं कि भारतीय दार्शनिकों के सम्मुख नैतिकता कभी परम श्रेय नहीं रही (नैतिक स्तर से भी आगे धार्मिक और धार्मिक से भी आगे आध्यात्मिक स्तर है । वही मानव का परम लक्ष्य है) परन्तु आध्यात्मिक लक्ष्य नैतिक लक्ष्य की छोड़ता नहीं बल्कि उसकी परिपूर्ण करके उससे आगे बढ़ता है । अब एक चीज तक अन्य भारतीय दर्शनों के समान अद्वैत वेदान्त में भी नैतिक और धार्मिक साधनों का महत्त्व स्वीकार किया है ।)

स्वयं शकर ने वेदान्त या अधिगारों बनने में पहले व्यक्ति में 'साधन चतुष्टय' का होना आवश्यक माना है। ये साधन चतुष्टय निम्नलिखित हैं —

१ नित्यानित्य वस्तु विवेक—अर्थात् साधक का नित्य और अनित्य पदार्थों में भेद करने का विवेक होना चाहिये।

२ इहामुमाय मोग विराग—अर्थात् साधक का लौकिक तथा पारलौकिक सब प्रकार के भागों की कामना का परित्याग कर देना चाहिये।

३ शमदमादि साधन सम्पत्—अर्थात् साधक का शम, दम, श्रद्धा, समाधान उपरति और तितिक्षा, इन छ साधनों से युक्त होना चाहिये। शम का अर्थ मन का समय और दम का अर्थ इन्द्रियों का नियन्त्रण है। श्रद्धा शास्त्र में निष्ठा रखने को कहते हैं। 'समाधान' का अर्थ चित्त का ज्ञान के साधन में लगाना है। उपरति विशेषकारी कार्यों में विरत होने को कहते हैं। तितिक्षा शीतोष्ण आदि सहन करने के अभ्यास को कहते हैं।

४ मुमुक्षुत्व—अर्थात् साधक को मोक्ष प्राप्ति के लिये दृढ़ संकल्प कर लेना चाहिये।

साधन चतुष्टय में साधनादि पर विजय प्राप्त कर लेने के पश्चात् वेदान्त में श्रवण, मनन और निदिध्यासन की व्याख्या है। सबसे पहले ब्रह्मज्ञानी गुरु से उपदेश सुनना चाहिये। मिथ्या भ्रमकारों का नाश होकर ब्रह्म की सत्यता में अचन निष्ठा हो जाने पर मुमुक्षु को गुरु 'तत्त्वमसि' (तू ब्रह्म है) का उपदेश देते हैं। तदनन्तर साधक एकाग्र चित्त से इस सत्य पर मनन अर्थात् विचार करता है और फिर बारबार उन पर निदिध्यासन अर्थात् उनका ध्यान करता है। इससे वह इस सत्य की अनुभूति करने लगता है और 'अहम्' की स्पष्ट साक्षात्कार करता है। यह अनुभव ही ब्रह्मज्ञान की चरम सीमा है। यही मोक्ष है। इससे समस्त द्वैत मिट जाते हैं, सन्देह और मोह दूर हो जाता है और परम आनन्द की प्राप्ति होती है। मुक्त व्यक्ति जब तक जीवित रहता है तब तक समाज और प्राणिमात्र की सेवा करता है और शरीर छोड़ने के पश्चात् फिर उसके बन्धन में नहीं पड़ता।

पञ्चदश अध्याय विशिष्टाद्वैत दर्शन

रामानुजाचार्य के अनुसार तीन परम मूल तत्त्व 'चिद्' अचिद् और ईश्वर हैं। इस वर्जन में ईश्वर तो प्रधान मानी हैं और 'चिद्' तथा 'अचिद्' उसके दो विशेषण ब्रह्मा मन् हैं। इसलिये यह मत 'विशिष्ट-अद्वैतवाद' कहा जाता है।

प्रमाण विचार

रामानुज बहुत के समस्त पदार्थों को प्रमेय और प्रमाण इन दो भागों में विभाजित करते हैं। तत्त्व प्रमेय है जिसका वर्जन आद्वै किया जायेगा। उनका ब्रह्मार्थ ज्ञान प्रमाण है। प्रमाण तीन हैं—प्रत्यक्ष अनुमान और हस्त।

प्रत्यक्ष इन्द्रिय द्वारा साक्षात् पदार्थ ज्ञान का कारण है। यह दो प्रकार का है—

निर्विकल्प तथा समिकल्प। निर्विकल्प मूल तथा अवयव

१ प्रत्यक्ष उत्पन्न है विभिन्न विषय का प्रत्यक्ष स्वरूप का ज्ञान है।

समिकल्प इस प्रकार का दूसरी ब्रह्मा तीसरी स्वरूप का

ज्ञान है। इस प्रकार रामानुज का मत स्वयं के मन से विभक्त है। इन्द्रियों और विषयों के समिकल्प से पदार्थ इन्द्रियों द्वारा विभिन्न विभिन्न प्रकार का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। रामानुज ने स्मृति प्रत्यक्षज्ञान और अभाव तथा यह संसय और प्रतिभा को भी प्रत्यक्ष के ही अन्तर्गत माना है। सम्भावितवादी होने के कारण इन मत में ज्ञान के सभी विषय सत्य हैं (सर्वं विद्वान् यथार्थम्)। जिस ज्ञान से लौकिक व्यवहार में बाधा पड़ उसे भ्रमात्मक कहा गया है। जैसे भ्रम तथा 'स्वप्न ज्ञान' भी यथार्थ हैं। अन्तःकरणवर्धित अन्तःकरण वृत्त्यवच्छिन्न तथा विषयवच्छिन्न के तीनों प्रकार के ज्ञान एक ही होने से साक्षात्कार होता है।

(व्याप्ति के ज्ञान में व्यापक के ज्ञान के साधन को अनुमान कहते हैं। इसके ठीक को अनुमति कहते हैं) व्याप्ति व्याप्य और व्यापक में

२ अनुमान उपाधि रहित निवृत्त सम्बन्ध को कहते हैं। इसका ज्ञान

को वस्तुओं को एकत्रित देखने से होता है। व्याप्ति के दो

विध अन्वय और व्यतिरेक के अनुसार अनुमान के दो 'विध' माने गए हैं— केवलान्वयी और अन्वय व्यतिरेकी। वे दोनों केवल व्यतिरेकी अनुमान को नहीं मानते। साधारण कष्टों इस मत में भी (अनुमान के पाँच ब्रह्म—'प्रतिज्ञा' 'उपनय' 'निवृत्त' 'हेतु' तथा 'उदाहरण' माने गए हैं) परन्तु क्योंकि व्याप्ति और वस्तुवर्तता की सिद्धि केवल उदाहरण तथा 'उपनय' के ही कारण होती है।

मत तत्त्वमसि मे ईश्वर क एक विशिष्ट रूप तथा दुनो विविक्त रूप में समर
 बतलाया गया है। एक ब्रह्म ही इन दो प्रकारों में विभक्त
 तत्त्वमसि का अर्थ मान है। अतः रामानुज का मत विशिष्टाद्वैत कहलाता
 है। इस मत के अनुसार जगत् का सम्बन्ध न तो सर्वत्र
 विभक्त परापो में और न सर्वत्रा अविकल परापो में ही स्थापित किया जा सकता
 है। विशिष्टाद्वैत के अनुसार जीव और ईश्वर में बहुत अन्तर है परन्तु विविक्त
 प्रकारों का अद्वैत है क्योंकि दोनों एक नहीं हैं।^१

माधवाचार्य के सर्ववर्तीन गुरु के अनुसार रामानुज ईश्वर और जीव के सम्बन्ध
 में वेद अमेर और वेदामेर तीनों का मानने हैं। अतः
 वेद अमेर और अमी मे इस विषय में उनका वेद विज्ञान के लिए कुछ
 वेदामेर जीव इस मत को 'अनूचक स्थिति' का नाम देते हैं।
 वाचस्पती विज्ञान सदान्त्य के अनुसार भी रामानुज वेदा
 मर वादी है। स्वयं रामानुज के शब्दों में इस वेदामेर का अर्थ है "एक वस्तु
 द्विक्रम प्रभावित। प्रकार इयावस्मिन् न्वात् सामानाधिकरन्ध्वम्"। अर्थात् एक
 ही वस्तु दो क्रमों में विभाजित हो जाती है। बड़ा पर वह अपने रखना चाहिए
 कि रामानुज का यह अन्तर्भाव अन्त सभी विद्वान्नी में प्रिय है क्योंकि उन्होंने वेद
 अमेर के साथ साथ वेदामेर वाद का भी अङ्गन किया है। उनके अपने मतानुसार
 वेद का अर्थ यह है कि ईश्वर पूर्ण और अनन्त है और जीव अपूर्ण तथा अन्त है
 अतः वेदामेर म वेद है। अमेर नावाग्य अमेर अन्तम्यत्वा का अर्थ यह है कि ईश्वर
 जीवों का आत्मा है। चित् और अचित् में बाना ब्रह्म में निरव वर्तमान है और
 सर्वव्यापी ब्रह्म से विभिन्न स्वरूप होते हुए भी निरव अविवेक रूप से ब्रह्म से
 सम्बद्ध हैं। मूलतन्त्र अमेर अन्तम्यत्वा के रूप में ब्रह्म सभी जीवों का उपादान-
 म्बन्धक है। ब्रह्म और जीवों में पूर्ण और अन्त का गुण और द्रव्य का तथा कार्य
 और कारण का सम्बन्ध है। यहाँ कार्य और कारण का सम्बन्ध पूर्णपर भाव में
 नहीं बल्कि उपादान या द्रव्य के भाव में है। इस दृष्टि से जीव और ब्रह्म में
 वेदामेर का सम्बन्ध है। पूर्ण कभी अन्त नहीं बन सकता। इसी प्रकार ब्रह्म की
 कभी जीव नहीं बन सकता।

१ प्रकार इयावस्मिन् न्वात् सामानाधिकरन्ध्वम् अ द्विक्रमम् ॥

—वी माध्य १ १ १ ।

१ अद्वैत ब्रह्मसिद्धि पृ १४३ २७ ।

२ श्रीमाध्य १ १ १ पृ ११ ।

४ श्रीमाध्य १ १ १ पृ १४ ।

परन्तु रामानुज का भेदाभेद निम्बार्क के भेदाभेद से भिन्न है। भेद और अभेद दोनों को सत्य मानकर भी रामानुज ने आधार द्रव्य के निम्बार्क के मत से भेद एकत्व का प्रतिपादन किया है और अनेकत्व को उस पर आश्रित माना है। इस प्रकार उन्होंने अपने भेदाभेद में भेद से अधिक अभेद पर जोर दिया है। घाटे (Ghate) के शब्दा में "निम्बार्क और रामानुज के मतों में बहुत समानता है। दोनों भेद और अभेद को वास्तविक मानते हैं। परन्तु निम्बार्क के लिये भेद और अभेद इन दोनों का एक ही महत्व है, ये दोनों एक ही स्तर के हैं। परन्तु रामानुज अभेद के मुख्य और भेद को गौण मानते हैं।"^१ इसी कारण से निम्बार्क का मत द्वैताद्वैत और रामानुज का मत विशिष्टाद्वैत कहलाता है।

श्रीभाष्य में रामानुज ने अभेद, भेद और भेदाभेद तीनों मतों का खंडन किया है।^२ शंकराचार्य के अद्वैतवाद के विरुद्ध रामानुज ने ब्रह्म अन्य मतों का खंडन को जीव से भिन्न माना है^३ परन्तु फिर दूसरी ओर उन्होंने द्वैतवाद का भी खंडन किया है। उनके अनुसार कारण रूप ब्रह्म से जीव जगत अनन्य है। इस प्रकार अभेद और भेद के विरुद्ध उन्होंने भेदाभेद का समर्थन किया है। जीव ब्रह्म का अंश है। रामानुज ने स्पष्ट कहा है कि जीव को ब्रह्म का अंश मानने पर परस्पर विरुद्ध श्रुति वाक्यों का सामंजस्य हो जाता है क्योंकि जीव और ब्रह्म में भेद भी है और अभेद भी है। जैसे पूर्ण और अंश में भेद और अभेद दोनों हैं इसी प्रकार ब्रह्म और जीव में भी है। परन्तु फिर रामानुज ने भेदाभेद का भी खंडन किया है। कुछ भेदाभेदवादियों के अनुसार जैसे घटाकाश वस्तुतः सब व्यापी आकाश से भिन्न न होकर उसका उपाधि-परिच्छिन्न कल्पित रूप मात्र है उसी प्रकार जीव सर्वव्यापी ब्रह्म से भिन्न होकर उसका एक कल्पित उपाधि रूप मात्र है। इस सिद्धान्त के अनुसार भेद कल्पित है, अभेद सत्य है। इस सिद्धान्त के विरुद्ध रामानुज का यह आक्षेप है कि जब उपाधि कल्पित है तो फिर जीव ही ब्रह्म है और तब जीव के समस्त दोष ब्रह्म पर लागू हो जाते हैं। अतः रामानुज स्वयं जीव को कभी ब्रह्म नहीं मानते। दूसरे प्रकार के भेदाभेदवादियों के अनुसार जीव ब्रह्म का वास्तविक परिच्छिन्न परिणाम है। पहले जीव नहीं था अतः ब्रह्म में भेद भी नहीं था। जीव के परिणाम से भेद की सृष्टि हुई। इसके विरुद्ध

१ The Vedanta पृ० ३२

२ १११ और ११४।

३ श्री भाष्य १११।

पमानुज का यह आरोप है कि जब ब्रह्म वस्तुन जीव के रूप में परिणत हो जाता है तब जीव के समस्त रोग वास्तव में ब्रह्म के ही रोग हैं ।

पमानुज के अनुसार जीव और ईश्वर में त्रिषाम्य और त्रिषन्ना घेय और घेयि प्रकार और प्रकारि का सम्बन्ध है ।

पमानुज ने जीवात्मा तीन प्रकार के माने हैं—ब्रह्म, मुक्त तथा भित्त ।

(१) ब्रह्म जीव—उन्हें कहते हैं त्रिषाम्य साधारण जीवन जीवात्मा के अभी समाप्त नहीं हुआ है । वे जीवही भूतनों में रहते हैं । ब्रह्मा से लेकर कीड़े मकड़े जैसे तुच्छ जीवों तक सभी 'ब्रह्म' हैं । जयवान् के नाभि कमल से ब्रह्मा ब्रह्मा से वेदादि ब्रह्मादि और भी प्रशानति उत्पन्न हुए इनके कमल सह दिक्पाल जीवहृद्, जीवहृद् मनु, आठ वसु, प्यारह ब्रह्म बारह आदित्य तथा दैवयोगि मनुष्य यम त्रिषक यम तथा स्वावर आदि उत्पन्न हुये । इनमें से त्रिषक यम स्वावर आदि को छोड़कर सब 'आत्मवर्ष' कहलाते हैं । इनमें से कुछ मोक्ष की इच्छा रखते हैं कुछ योग की । मोक्षियों में भी कुछ 'वर्ष' और 'काय' को अपना ध्येय मानते हैं और कुछ केवल ब्रह्म को । पारिवर्ग बुद्धि वाले परलोक को मानते हैं और वेदनामो तथा जयवान् में भक्ति और मद्रा रखते हैं मुक्ति की इच्छा रखने वाला य कुछ तो केवल 'ज्ञान' द्वारा श्रद्धा और पुण्य के विवेक को ही लक्ष्य मानते हैं कुछ भक्ति भक्त्या प्रपत्ति द्वारा जयवान् में लीन हो जाना चाहते हैं । भक्ति के मार्ग में जो सब प्रकार से इतिष्ठ है तथा भिन्न जयवान् की धरम श्राद्ध भक्त्य उपाय नहीं है वे प्रवृत्त कहलाते हैं । इनमें कोई भी जयवान् द्वारा ब्रह्म ब्रह्म और काम इन तीनों की प्राप्ति को ही ध्येय मानते हैं और कुछ केवल मोक्ष को ही अपना धरम उद्देश्य मानते हैं । इनमें से कुछ तो ऐसे होते हैं जो प्रारम्भ कर्म को मानते हुये अपने अतीत के स्वानाधिक व्यवसाय के समझ की प्रतीक्षा करते हैं वे 'वृत्त' कहलाते हैं । या इस प्रकार में अपने को प्रवृत्तिष्ठ भक्ति में धरते हुये के समान रखकर सीधे इनसे सब टकारा चाहते हैं वे 'वृत्त' कहलाते हैं ।

(२) मुक्त जीव—या जनेक है तथा सब लोकों में इच्छानुसार विचरण कर सकते हैं । वे लीन जयवान् की आराधना को अपना वर्तमान धर्म्यकर उनकी निर्य तथा नीमितिक आत्मा का क्लेश के समान पालन करते हैं । वे तथा पञ्च ध्यान रखते हैं कि जयवान् तथा उनके मन्त्रों के प्रति श्रद्धा हैं जो कोई अपराध न हो । मरने पर वे हृदय में परमात्मा का ध्यान करते हुये मुमुक्षा गाड़ी में प्रवेश कर ब्रह्मरन्ध्र से निकल कर हृदय के साथ साथ सूर्य की किरणों के सहारे अग्नि लोक को चले जाते हैं । इसके बाद सूर्य मन्त्र की धर कर सभी रन्ध्र से होते हुये सूर्य लोक पहुँचते हैं । वहाँ से वैकुण्ठ की नीमा में 'विश्राम' नामक

तीर्थ में पहुँचकर मुख्य शरीर तथा व्याग एवं दिव्य शरीर धारण करने हैं और वैकुण्ठ में पहुँचकर भगवान् का गान्धिध्व पाने हैं और ब्रह्म के समान भाग करते हैं।

(३) नित्य जीव—कभी भी मरना नहीं आता। इनमें कभी ज्ञान क्षीण नहीं होता न ये भगवान् के विरुद्ध आवर्ण करते हैं। ईश्वर की नित्य इच्छा में ही इनके भिन्न भिन्न अधिकार अनादि काल में निपट हैं। भगवान् के समान इनके अवतार भी स्वेच्छा से होते हैं।

(२) अचित् तत्त्व

अचित् तत्त्व जड़ तथा विकार होना है। इनके तीन भेद हैं—शुद्ध सत्त्व, मिश्र सत्त्व तथा सत्त्व शून्य।

(१) शुद्ध सत्त्व—इसमें रजागुण तथा तमागुण नहीं रहते। यह नित्य है और ज्ञान तथा आनन्द उत्पन्न करता है। इसके धर्म शब्द, स्पर्श आदि हैं।

(२) मिश्र सत्त्व—इसमें तीनों गुण रहते हैं। यही प्रकृति, अविद्या तथा माया कहलाता है। शब्दादि पाँच विषय, पाँच इन्द्रियाँ, पाँच भूत, पाँच प्राण, प्रकृति, महत्, अहंकार तथा मन इसी के बदल हुये परिणाम हैं।

(३) सत्त्व शून्य—नेत्र काल है। इसमें कोई भी गुण नहीं है। नित्य, नैमित्तिक तथा प्राकृत-प्रलय इसी काल के अधीन है। यह प्रकृति तथा प्राकृतिक वस्तुओं के परिणाम का कारण है।

शुद्ध सत्त्व तथा मिश्र सत्त्व से जीव तथा ईश्वर के भोग्य विषय, भोग स्थान (चौदह भुवन) तथा चक्षुषादि भाग सामग्री बनते हैं।

अचित् प्रकृति तत्त्व है। इससे ही सभी भौतिक विषय उत्पन्न होते हैं। रामानुज उपनिषदों के सृष्टि वर्णन को अक्षरशः यथार्थ मानते हैं।

सृष्टि का
विकास

महान् शक्तिमान् ईश्वर स्वेच्छा से स्वयं से यह नाना विषयात्मक जगत् उत्पन्न करते हैं। ब्रह्म में चित् और अचित् दोनों हैं। साख्य दर्शन के साथ रामानुज प्रकृति

को अजा और शाश्वत सत्ता मानते हैं। परन्तु साख्य के विरुद्ध वे प्रकृति को ईश्वर का अंश और उसी में संचालित मानते हैं जैसे आत्मा शरीर को संचालित करती है। प्रलय की अवस्था में प्रकृति सूक्ष्म अविभक्त रूप में रहती है। इसी से जीवात्माओं के पूरे कर्मानुसार ईश्वर जगत् की रचना करते हैं। ईश्वर की इच्छा से प्रकृति तीन तत्वों में पट जाती है—तेज, जल और पृथ्वी। इनमें क्रमशः ये तीन गुण पाये जाते हैं—सत्त्व, रज, और तम। इन तत्वों के धीरे धीरे आपस

मे मिलने से समस्त स्मृत विषयी की उत्पत्ति होगी है। सत्कार के प्रत्येक विषय मे तीनों गुणों का सम्मिश्रण है। यह सम्मिश्रण क्रिया निवृत्त-करण कहलाती है।

रामानुज के अनुसार ब्रह्म ही जगत् की मूर्ध्ति, स्थिति और जय करता है। प्रलय की अवस्था मे चित् और अचित् दोनों तत्त्व बीजरूप में ब्रह्म परिणाम प्राप्त ब्रह्म में विद्यमान रहते हैं। चित् और अचित् सदा सर्व भाग रहते हैं यद्यपि उनके शरीर और विषय वस्तु विभक्त रहते हैं। विषयों के अभाव में प्रलयवस्था मे ब्रह्म सुख चित् और अव्यक्त अचित् से युक्त रहता है। इसे 'कारण ब्रह्म' कहते हैं। उपनिषदों मे जहाँ जहाँ विषयों को असत् और ब्रह्म को 'वैति वैति' कहा गया है वहाँ वही अव्यक्त कारण ब्रह्म से तात्पर्य है। जब सृष्टि होती है तब ब्रह्म दरी-दरी बीजों और ब्रह्मिक विषयों में व्यक्त होता है। यह 'कार्य ब्रह्म' है। अतः रामानुज साक्ष के समान मन्त्रार्थवादी है परन्तु जहाँ तत्त्व प्रकृति परिणामवादी है रामानुज ब्रह्म परिणाम वादी है।

अतः रामानुज के अनुसार सृष्टि ब्रह्म के समान ही सत्य है। उपनिषदों के मानान्तर्गत का निवेद्य और एकत्व का प्रतिपादन करने वाले सृष्टि सत्य है वाक्य केवल यही अनुशासित है कि विषयों की ब्रह्म से स्वतन्त्र कोई स्थिति नहीं है। ब्रह्म पर आश्रित रूप में वे सत्य हैं। प्रकृति ब्रह्म की शक्ति है। जगत् प्रपञ्च नहीं है। ब्रह्म ही उसका उद्भासन और निमित्त कारण है। कार्य कारण का विभक्त नहीं ब्रह्मिक परिणाम है। सभी प्रधान वस्तु की उत्पत्ति सिद्ध करते हैं। जगत् सत्य है यद्यपि उसके स्मृत विषय निरव्यक्त नहीं है। कार्य कारण में अन्तर्भाव है। यदि कारण सत्य है तो कार्य कैसे विद्यमान होगा? चित् और अचित् ब्रह्म के विवेक है। उनमें और ब्रह्म में समानाधिकरण सम्भव है। वे ब्रह्म में हैं। उनमें और ब्रह्म में 'अपेक्षक विधि' है। अभिव्यक्त ब्रह्म अपनी परम शक्ति से माता करारमेक जगत् का रूप कारण कर सकता है। ब्रह्म जगत् है चित् पातक है यज्ञ सहायक है। वे सभी ब्रह्म के ही विभिन्न पक्ष हैं। अन्तर्वासियों के मन में ईश्वर सत्ता पातक और सहायक है। वे सब क्रियाएँ उसकी सीता मन्त्रा कीड़ा मान है। उसकी इच्छा मान से उसकी शक्ति जगत् में परिवर्तित हो जाती है। अकार के अनुसार ब्रह्म सत्य है और जगत् असत्य है जगत् मिथ्या है और दोनों में अन्तर है। रामानुज के अनुसार सत्य और मिथ्या तन्मो में अन्तर्भाव नहीं हो सकता। यदि ऐसा हो तो फिर ब्रह्म भी मिथ्या है। अतः रामानुज अकार के मत का अङ्गन करते हैं।

रामानुज के अनुसार ईश्वर किसी वाद्य प्रयोजन ने जगत् की सृष्टि नहीं करता क्योंकि वह पूर्ण है । उसी मभी इच्छाओं नृप्ति है । अतः जगत् ईश्वर की जगत् की सृष्टि ईश्वर की चीन्हा अथवा क्रीडा (Sport) लीला है । वह निष्पक्ष है और जीवा के समानुसार जगत् के विषया की सृष्टि करता है । वह उन सभी और अधम के अनुसार उन्हें गुण और दुःख देता है ।

श्वतादवतारगणनिपद म ईश्वर का मायाजी कहा गया है । रामानुज के अनुसार इसका अर्थ यह है कि सृष्टि की रचना करने वाली ईश्वर माया का अर्थ की शक्ति मायावी की शक्ति व समान अद्भुत है । माया का अर्थ ईश्वर की 'विचित्राथ मायिणी' (अद्भुत विषया की सृष्टि करने वाली) शक्ति है । सभी सभी उससे भवदल-घटना पटीयगी प्रकृति का भी बोध होना है ।

माया या अविद्या की आलोचना

रामानुज के अनुसार सभी ज्ञान मत्त्य होता है और कोई भी विषय मिथ्या नहीं है । सप-रज्जुभ्रम में भी असत् पदार्थ की प्रतीति नहीं होती । भ्रमों की उत्पत्ति के मूल उपादान विषया में ही रहते हैं । जो तीनो तत्व (तेज, जल पृथ्वी) सप में विद्यमान हैं वे ही रज्जु में भी हैं । इसलिये जब वह वस्तु रात् समान तत्व दिखाई पड़ता है तब रज्जु में सप की प्रतीति होती है । शकर के अनुसार भ्रम अविद्या के कारण है । यह अविद्या न सत् है और न असत् है । अतः अविद्या या माया अनिवचनीय है । शकर के इस अविद्या अथवा माया के विचार के विरुद्ध रामानुज ने निम्नलिखित सात तर्क उपस्थित किये हैं —

(१) आश्रयानुपपत्ति—अविद्या का कोई आश्रय नहीं हो सकता । यदि यह कहा जाय कि अविद्या का आश्रय (Locus) जीव है तो यह शका उठती है कि जीवत्व तो स्वयं अविद्या का काय है और कारण कार्य पर कैसे आश्रित रह सकता है ? यह ब्रह्म आश्रय है तो फिर वह शुद्ध ज्ञान स्वस्थ कैसे रहेगा ।

अद्वैत के अनुसार जीव और ब्रह्म किसी को भी अविद्या का आश्रय मानने में उपरोक्त कठिनाइयाँ नहीं उपस्थित होती । ब्रह्म अविद्या का आश्रय होकर भी उसके दोषों से उसी प्रकार प्रभावित नहीं होता जैसे कि मायावी स्वयं अपनी माया से प्रभावित नहीं होता । इसी प्रकार जीव भी अविद्या का आश्रय हो सकता है क्योंकि उनमें काय कारण सम्बन्ध नहीं है । वे एक ही वस्तु के दो परस्परापेक्ष सहवर्ती अंग हैं ।

(२) तिरोधानानुपपत्ति—अविद्या से ब्रह्म का तिरोधान हो जाता है । ब्रह्म

स्वरूपाव है। अधिष्ठा का आवरण रहने से उसका स्वरूप ही नष्ट हो जाता है और ब्रह्म का नाम हो जाता है।

इसके उत्तर में ब्रह्म के अनुवाचियों का कहना है कि जैसे मेघ से भाष्प रित होने पर सूर्य का लोप नहीं होता। ब्रह्म पर अधिष्ठा का आवरण होने से उसके स्वरूप पर कोई प्रभाव नहीं पड़ना केवल अज्ञानी बीच को ही ब्रह्म को पदार्थ रूप नहीं देखता।

(१) स्वरूपानुपपत्ति—अधिष्ठा की सत् नहीं सिद्ध किया जा सकता। अधिष्ठा सत् है अथवा असत्? उसका सत् मानने से मूर्त में बाधा आती है। वह जगत् भी नहीं है। नक्षत्री क्योंकि न तो वह ज्ञाता है न ज्ञेय और न ज्ञान। ज्ञाता और ज्ञेय तो स्वयं अधिष्ठा के कारण है। ज्ञान में विद्या होने से वह ज्ञान अथवा ब्रह्म के समान नित्य हो आवसी।

(४) अनिर्वचनीयानुरूपति—अधिष्ठा अनिर्वचनीय नहीं नहीं वा सकती नवो कि सभी पदार्थ या तो सत् होने हैं या असत्। इन दो कोटियों के अतिरिक्त तीसरी कोटि नहीं हो सकती।

तीसरे और चौथे आक्षेप के उत्तर में मूर्तवाचियों का कहना है कि माया न सत् है और न असत्। उसकी प्रतीति होती है जगत् उस वस्तुवा पुत्र अथवा आकाश-कुमुद के समान निरालम्ब असत् नहीं जाना जा सकता। आकाश के अनुबन्ध में बाधित होने के कारण उसे सर्वथा अबाधित आत्मा अथवा ब्रह्म के समान सत् भी नहीं माना जा सकता। माया को अनिर्वचनीय कहने का मही तात्पर्य है कि जगत् अथवा असत् इन दोनों ही सामान्य कोटियों में नहीं रखा जा सकता। इसमें कोई विरोध नहीं है क्योंकि सत् का अर्थ वहाँ 'पूर्वज मत्प' और असत् का अर्थ 'पूर्णत' असत्त्व है। इन दोनों के बीच में तीसरी कोटि वैसे ही लगभग है जैसे पूर्ण प्रकाश पूर्ण अन्धकार के बीच में।

(५) प्रमाणापुपत्ति—अधिष्ठा की आवरण नहीं सिद्ध किया जा सकता। अज्ञान का अर्थ ज्ञान का अभाव है। जगत् वह आवरण कैसे माना जा सकता है? इसलिये उसे प्रत्यक्ष अथवा अनुमान किसी भी प्रमाण में सिद्ध नहीं किया जा सकता।

इसके उत्तर में मूर्तवाचियों का कहना है कि अज्ञान मूलक धर्म जैसे सूर्य रश्मि धर्म में केवल वस्तु के ज्ञान का अभाव ही नहीं रहता बल्कि विपश्चान्ता का आभास अर्थात् गर्भ का भाव भी रहता है। इन अर्थ में ही माया को आवरण अज्ञान कहा गया है।

(६) निर्वर्तकानुपपत्ति—ज्ञान से अधिष्ठा का निवर्तन नहीं हो सकता।

रामानुज के अनुसार इन्द्र की वायु प्रवाजा में अगती मृष्टि नहीं करता।
 तथापि यह गुण है। उमरी मभी इन्द्राग्ने नष्ट है। अतः
 जगत ईश्वर की जगत की मृष्टि इन्द्र की जीना अथवा पीठा (Spout)
 सीला है। यह विपय है और जीवा के रामानुज जगत
 विपय की मृष्टि करता है। यह उक्त मम की
 मम के अनुसार उक्त गुण और गुण देना है।

ध्वनाद्वनारापनिपद में इन्द्र की मायावी कहा गया है। रामानुज के अनुसार
 इन्द्राग्ने अथ यह है कि मृष्टि की रचना करने वाली ईश्वर
 माया का अथ की जगित मायावी की जगित के समान अद्भुत है। माया
 का अथ इन्द्र की 'विचित्राथ मायिरी' (अद्भुत विपय
 की मृष्टि करने वाली) जगित है। अभी मभी मम अगन्त-ध्वना पटीरमी
 प्रकृति का भी साथ देना है।

माया या अविद्या की आलोचना

रामानुज के अनुसार मभी ज्ञान मय होता है और कोई भी विषय मिथ्या
 नहीं है। मय-रज्जुभ्रम में भी अमन् पदार्थ की प्रतीति नहीं होती। भ्रमों की
 उत्पत्ति के मूल उपादान विषय में ही रहता है। जो नीनों तत्व (तेज, जल
 पृथ्वी) सप में विद्यमान हैं वे ही रज्जु में भी हैं। इसलिये जब वह वस्तुतः
 गत समान तत्व दिखाई पड़ता है तब रज्जु में मय की प्रतीति होती है। शकर
 के अनुसार भ्रम अविद्या के कारण है। यह अविद्या न मय है और न असत् है।
 अतः अविद्या या माया अनिवार्य है। शकर के इस अविद्या अथवा माया के
 विचार के विरुद्ध रामानुज ने निम्नलिखित सात तक उपस्थित किये हैं —

(१) आश्रयानुपपत्ति—अविद्या का कोई आश्रय नहीं हो सकता। यदि
 यह कहा जाय कि अविद्या का आश्रय (Locus) जीव है तो यह प्रका उठती है
 कि जीवत्व तो स्वयं अविद्या का कार्य है और कारण काय पर कैसे आश्रित रह
 ममता है? यह ब्रह्म आश्रय है तो फिर वह शुद्ध ज्ञान स्वस्थ कैसे रहेगा।

अद्वैत के अनुसार जीव और ब्रह्म किसी का भी अविद्या का आश्रय मानने
 में उपरोक्त कठिनाइयाँ नहीं उपस्थित होती। ब्रह्म अविद्या का आश्रय होकर
 भी उसके दोषों से उसी प्रकार प्रभावित नहीं होता जैसे कि मायावी स्वयं
 अपनी माया से प्रभावित नहीं होता। इसी प्रकार जीव भी अविद्या का आश्रय
 हो सकता है क्योंकि उनमें काय कारण सम्बन्ध नहीं है। वे एक ही वस्तु के
 दो परस्परपक्ष महवर्ती अंग हैं।

(२) तिरोधानानुपपत्ति—अविद्या से ब्रह्म का तिरोधान हो जाता है। ब्रह्म

पंकर के अनुसार ब्रह्म ही एक मात्र पारमार्थिक सत्य है और ईश्वर ध्याहारिक सत्य है। अतः बंकर ब्रह्म और ईश्वर को निम्न मानते हैं। रामानुज के अनुसार ब्रह्म ही ईश्वर है। बंकर के अनुसार ब्रह्म निर्गुण ही है उन्मुक्त नहीं। रामानुज ब्रह्म को इस अर्थ में निर्गुण मानते हैं कि उसमें प्रकृति सम्म सम्पुष्ट नही है। परन्तु वैसे रामानुज के अनुसार ब्रह्म सगुण है। वह परम पुरुष 'पुरुषोत्तम' है। उसमें सत्य ज्ञान और आनन्द आदि सभी परम श्रेष्ठ गुण हैं। वह नित्य और अपरिवर्तनीय है। निर्गुण ब्रह्म और उन्मुक्त ब्रह्म में कोई भेद नहीं है।

पर ब्रह्म नित्य सर्वेश्वरी शुद्ध अन्तर्हीन अन्तः सर्वव्यक्तिमान सर्वज्ञ और असंख्य गुण सम्पन्न है। वह-वस्तु का जड़ता पालक और संहारक है। वह समस्त वस्तु का आधार है। वह उसका उपादान तथा निमित्त कारण है। वह स्वामी (ईश्वर) है। वह परम वेद है। वह समस्त जल देने वाला है। वह कर्माध्यक्ष है। वह भक्तों का आधार है। वह अन्तः ज्ञान और स्वकृत् है। उसका ज्ञान आनन्दमय है। इसके गुण नित्य असीम अप्रकृत, निरुपाधि, अद्वितीय और विमुक्त हैं। वह सबका अन्तःप्राना है। वह अमरत्व का से जाने वाला देव है। वह नित्य अब अमर, बारम्बार रह है। उसमें अवत को सृष्टि, पालन तथा संहार का ज्ञान और यत्नि सब ऐश्वर्य स्वातन्त्र्य कार्य और देव है। वह मनुष्यों को ज्ञान निर्वाण को अधिः अपराधी को क्षमा पुत्री को दया अरुणियों का क्षमा मन्त्रों को शक्ति कुटिल को सीधायन मृतों को अश्वादि और साधकों का फल प्रदान करता है। उसका वेद 'वास्तुव्यभिचर' अर्थात् आनन्द, ऐश्वर्य और यत्नि तथा देव आदि सब गुण हैं परिपूर्ण हैं।

रामानुज के अनुसार ईश्वर का स्वरूप पाँच प्रकार ईश्वर का पाँच वा १ प्रकार का स्वरूप (१) पर - वह वास्तव-स्वरूप ही कहना है। यह काम की शक्ति से परे है। इसका कभी परिणाम नहीं होता। इसमें सर्वत्र निरवधि आनन्द रहता है।

वही अगस्त्य का 'वास्तुव्यभिचर' कहना है। ईश्वर में वेचना लोप होने के लिये तथा ज्ञान से वेदने हैं।

(२) ब्रह्म-विषय लीला के निमित्त है। यह 'अवयव' 'अद्यतन' तथा 'अविच्छिन्न' में वर्तमान है। वह नानाविधों की रक्षा और मुक्त तथा भक्तों के प्रति प्रसन्न दिखाने के लिये है। ब्रह्म के प्रकाश में वेदने दो दो गुण रहने हैं।

संकर के अनुसार ब्रह्म ही एक मात्र पारमार्थिक सत्य है और ईश्वर व्यावहारिक सत्य है। अतः संकर ब्रह्म और ईश्वर को भिन्न मानते हैं। रामानुज के अनुसार ब्रह्म ही ईश्वर है। संकर के अनुसार ब्रह्म निर्गुण ही है सगुण नहीं। रामानुज ब्रह्म को इस अर्थ में निर्गुण मानते हैं कि उसमें प्रकृति अन्य असृष्ट हुए नहीं है। परन्तु जैसे रामानुज के अनुसार ब्रह्म सगुण है। वह परम पुरुष 'पुरुषोत्तम' है। उसमें सत्य ज्ञान और आनन्द आदि सभी परम ब्रह्म गुण हैं। वह नित्य और अपरिवर्तनीय है। निर्गुण ब्रह्म और सगुण ब्रह्म में कोई भेद नहीं है।

पर ब्रह्म निरंतर सर्वव्यापी सुख अन्तर्धामो जनन्त सर्वव्यक्तिमान सर्वज्ञ और असृष्ट्युक्त सत्यम् है। वह-वपत का स्रष्टा, पालक और संहारक है। वह स्रष्टा वपत का आधार है। वह उसका उपादान तथा निमित्त कारण है। वह स्वामी (ईश्वर) है। वह परम प्रेय है। वह समस्त कल होने वाला है। वह कर्मात्मक है। वह भस्ती का आधार है। वह अनन्त ज्ञान और स्वयं है। उसका ज्ञान आनन्दमय है। उसके पुत्र नित्य असीम अमृत, निरुपाधि, अविनाश और विमुक्त हैं। वह सबका अन्तर्धाम है। वह अमरत्व का ले जाने वाला सेतु है। वह नित्य जल अमर, आरक्षक रख है। उसमें जगत् की सृष्टि, पालन तथा संहार का ज्ञान और क्षमि बन ईश्वर स्वतन्त्र कार्य और तेज है। वह ब्रह्मों को ज्ञान निर्गुण की क्षमि अपराधी को क्षमा पुत्री को दया अरुणाक्षी का लला मन्त्री की क्षमि कुटिल को सीधायन दुष्टों को बन्धक है और साधकों को कल प्रदान करता है। उसका चेहरे 'वाङ्मन्यविग्रह' अर्थात् ज्ञान बल, ऐश्वर्य और क्षमि तथा तेज आदि सब गुणों से परिपूर्ण है।

रामानुज के अनुसार ईश्वर का स्वरूप पाँच प्रकार का है।

ईश्वर का पाँच

प्रकार का स्वरूप

(१) पर - वह वास्तविक-स्वरूप ही कहलाता है। वह काल की गति से परे है। इसका कभी परिमाण नहीं होता। इसमें सर्वत्र निरवधि आनन्द रहता है।

यही अवयव का 'वाङ्मन्यविग्रह' कहलाता है। वैकुण्ठ में वेवता तीन इसे लेती हैं तथा ज्ञान से बचने हैं।

(२) अणु - विश्व लीला के निमित्त है। वह 'सकपर्ण' 'प्रभु' तथा 'अनिष्ट' में वर्तमान है। वह सगारिका की रक्षा और सुख तथा भस्ती के प्रति अणुबल विमानों के भिन्न है। अणु में प्रकट रूप में केवल ही हो पुन रहने है।

ज्ञान तथा बल भक्षण के स्वरूप में प्रकट होते हैं। प्रद्युम्न में ऐश्वर्य तथा वीर्य और अनिरुद्ध में शक्ति तथा तेज गुण रहते हैं। सकर्षण से शास्त्र प्रवर्तन और जगत का सहार, प्रद्युम्न से वर्मोपदेष्टा और मनु, चारों वर्ण आदि शुद्ध वर्गों की सृष्टि तथा अनिरुद्ध से रक्षा तत्त्वज्ञान का प्रदान, काल सृष्टि तथा मिश्र सृष्टि का निर्वाह होता है।

(३) विभव—अनन्त होने पर भी दो प्रकार का है—मुख्य और गौण। मुख्यविभव श्रीभगवान का अश तथा अप्राकृत देह युक्त है। युयुध इसी की उपासना करते हैं। यह साक्षात् भगवान का अवतार है गौण 'स्वरूपावेश' और 'शक्त्यावेश' अवतार को कहते हैं। अवतार साधुओं के परिमाण, दुष्कृतों के विनाश और धर्म के संस्थापन के लिये होता है।

(४) अन्तर्यामी—स्वरूप से भगवान जीवों के अन्तःकरण में प्रवेश करके उनकी सकल प्रवृत्तियों का नियमन करते हैं। इसी रूप से भगवान सभी जीवों की सभी अवस्थाओं में स्वर्ग नरक आदि स्थानों पर सहायता करते हैं।

(५) अर्चावतार—भक्त की रुचि के अनुसार मूर्ति में रहने वाली भगवान की उपास्य मूर्ति है।

साधन विचार

रामानुज के अनुसार आत्मा का बन्धन कर्म का परिणाम है। कर्मों के कारण ही आत्मा शरीर धारण करती है। शरीर धारण करने पर आत्मा का चैतन्य शरीर और इन्द्रियों से बध जाता है। अणुरूप होने पर आत्मा शरीर के प्रत्येक भाग को चैतन्य युक्त कर देता है जैसे छंदे से दीपक से सम्पूर्ण कोठरी प्रकाशित हो जाती है। आत्मा चैतन्य युक्त शरीर को ही अपना यथार्थ रूप मानने लगता है। शरीर आदि अनात्म विषयों में यह आत्म बुद्धि अहंकार कहलाती है। यही अविद्या है।^१ विशिष्टाद्वैत के अनुसार मोक्ष का परम साधन भक्ति है। भक्ति कर्म और ज्ञान द्वारा उदय होती है। कर्म का अर्थ है वेदों में बतलाया हुआ कर्म काड अर्थात् वर्णाश्रम के अनुसार नित्य तथा नैमित्तिक कर्म। स्वर्गादि की कामना बिना, कतव्य बुद्धि से इसका आवरण करने से ज्ञान की प्राप्ति में बाधक पुनर्जन्म के सास्कार दूर हो जाते हैं। इन निष्काम कर्मों का अजीवन आवरण करना चाहिये। इन कर्मों

१ "शरीरागोचरा च अहंबुद्धिरविद्यैव । अनात्मनि देहे अहमावकरणो हेतुत्वात् अहंकार सूक्ष्मतया ।"

—श्री भाष्य १, १, १ ।

का विविधता व न के विद भाषाभाषा उद्योग का अध्ययन अनिवार्य है। अतः
 रामानुज केदारा के अध्ययन के पूर्व श्रीश्रीका का अध्ययन आवश्यक मानने हैं। हमने
 वर्तमान के विविधता अनुमान के वाचन पर जान भी हो जाता है कि क्यों में
 स्वामी व्यास का भाषा नहीं मिल सकता। हमने जान लभवा केदारा की ओर
 प्रवृत्ति करी है। केदारा के अध्ययन के माध्यम को उद्योग का वाचनिक मध्य
 जान हुआ है। उस पर वाच हुआ है कि वह वाचन के विविध भाषा है और
 हम ज्ञाता केदारा का भाषा है या उद्योगीकी है। ईश्वर ही ज्ञान का स्रोत वाचक
 की सहाय है। हम जान के माध्यम को वह भी अनुमान हो जाता है कि सुविधा
 स्वयं आवश्यक की सर्व के नहीं कि वह ईश्वर की सहाय में विद्यमान है।

रामानुज के अनुमान मध्य जान विध्या जान है वर्तमान पर 'भावना' शीघ्र 'योग'
 प्रवृत्ति और उद्योग ईश्वर के वाचनिक मध्य को स्रोत
 जान का स्वयं करना है। उद्योगिकता में जहाँ वह जाता है कि जान में
 सुविधा विद्यमान है जहाँ मध्यमा माध्यम स्थान उद्योगिकता
 का वर्तमान है। यथार्थ जान ईश्वर की प्रवृत्ति या निरन्तर स्वरूप का
 स्रोत है। रामानुज के जान को स्वयं ज्ञान और प्रवृत्ति माना है। वह विद
 है। विद शीघ्र मध्य ईश्वर का जान विद और व्यापक है। बहुत शीघ्रों का जान
 निर्दिष्ट नहीं करता है। सुविधा शीघ्रों का जान परमे निर्दिष्ट नहीं करता है और फिर
 वाचनिकता हुआ है। जान ज्ञाता है। भाषा का गुण होने पर भी वह ज्ञाता के
 समान गुण की स्वयं सहाय हो सकता है। अतः वह अपने भाष्य के वर्तमान
 की पर सकता है। जान ज्ञान का सहाय है। गुण गुण दया। हम ज्ञाता
 ज्ञान में स्वयं जान के ही स्वयं है।

अविद और वर्तमान भाषा का माध्यम है।^१ जहाँ और जान की अविद उद्योगिकता करने
 के माध्यम जान है। ईश्वर की अनन्त अविद ही में ज्ञानि
 अविद और अविद मध्यमा पूर्व भाष्यमार्ग की अवस्था जानी है। अविद को
 सहायता भी पड़े है। उनके मध्य जान है।^२

१ ज्ञानोपनिषद्वाचि उद्योग माध्यम जानम्। ईश्वरम् उपासनम् स्वाम्।

—श्री भाष्य १११।

उपासनापरीक्षायां अविद उद्योगिकता।

'अविद' अविदपीर्य श्रीका साधनम् स्वीकारम्।

२ ज्ञानुद्योगिकता संज्ञाः अविदकृतम् वर्तमानम्। एतेष्वपि विदवाको दोषान्ते वरम्
 (अविद विदवाको वर्तमाने अविदवा उद्योगिकता)। तथा ॥

- (१) ईश्वर के अनुकूल, विचार सकल्प और कर्म करना ।
- (२) ईश्वर के प्रतिकूल विचार, सकल्प और कर्म न करना ।
- (३) ईश्वर द्वारा रक्षा किये जाने पर विश्वास ।
- (४) ईश्वर से रक्षा की प्रार्थना ।
- (५) ईश्वर के प्रति पूर्ण आत्म समर्पण ।
- (६) ईश्वर पर पूर्णतः निर्भर होने की अनुभूति ।

प्रपत्ति से समस्त कर्म और अविद्या का नाश हो जाता है । साधक की भक्ति प्रपत्ति से सन्तुष्ट होकर ईश्वर स्वयं उसके मार्ग से बाधाओं को हटा कर उसे मोक्ष प्रदान करते हैं ।^१ ईश्वर के प्रति पूर्ण आत्मसमर्पण करके उन्हीं का अविरत चिन्तन करते करते जो उनमें तल्लीन हो जाता है वह भवसागर को पार करके समस्त दुखों से मुक्त हो जाता है । वह फिर पुनर्जन्म के चक्र में नहीं पड़ता ।

रामानुज के अनुसार उपनिषदों में जहाँ पर यह कहा गया है कि मुक्ति आत्मा ब्रह्म के साथ एकाकार हो जाता है वहाँ उसका यह अर्थ मोक्ष का है कि आत्मा ब्रह्म के सदृश (ब्रह्म प्रकार) हो जाता स्वरूप है ।^२ अन मुक्ति का अर्थ आत्मा का परमात्मा में मिल कर एकाकार हो जाना नहीं है । ईश्वर से भिन्न भिन्न सम्बन्ध के आधार पर रामानुज ने चार प्रकार की मुक्ति मानी है—सान्निध्य, सालोक्य, सामुज्य और सारूप्य । सान्निध्य मुक्ति में आत्मा ईश्वर के समीप रहता है । सालोक्य, मुक्ति में भक्त ईश्वर के लोक में रहता है । सामुज्य रूप में आत्मा और ईश्वर का सम्बन्ध हो जाता है और सारूप्य मुक्ति में आत्मा भी दिव्य होकर ब्रह्म प्रकार हो जाता है । रामानुज जीवन मुक्ति को नहीं मानते क्योंकि जब तक आत्मा का शरीर से सम्बन्ध है तब तक धर्म भी रहने हैं और जब तक धर्म रहते हैं तब तक आत्मा पूर्ण रूप से शुद्ध नहीं हो सकती । भगवान की कृपा के बिना भी मोक्ष असम्भव है । ईश्वर की कृपा के बिना सतत ध्यान यथाथ भक्ति अथवा ईश्वर का साक्षात्कार नहीं हो सकता और तब तक मोक्ष भी नहीं होगा कर्मों का नाश और ईश्वर का प्रत्यक्ष ज्ञान क्रमशः नहीं बल्कि प्रपत्ति तथा उपासना के कारण, ईश्वरीय कृपा से एक साथ सम्पन्न होते हैं ।

१ भक्तिप्रपत्तिभ्यां प्रसन्न ईश्वर एव मोक्ष ददाति ।^१

२ “ज्ञानका कार तथा ब्रह्म प्रकारता उच्यते ।”

विशिष्टाद्वैत दर्शन की आलोचना

रामानुज बहुत और ईश्वर से समीचीन सम्बन्ध नहीं स्थापित कर सके हैं। वे भक्त भक्त और भक्तभक्त तीनों सम्बन्धों का वर्णन करके भक्त और ईश्वर विशिष्ट द्वैत सम्बन्ध स्थापित करना चाहते हैं। इसको का सम्बन्ध उन्नीस अध्याय सिद्धि कह कर समझाने की चेष्टा की है। यह समझाय से भिन्न है। समझाय विषय वस्तुओं को विभाजित है। अध्याय सिद्धि समान तत्त्वों की पूरक करता है। परन्तु फिर इसी और रामानुज भक्त का भी बनाये रखने की चेष्टा करते हैं। इस भक्त का प्रेम और भक्ति से बड़ा महत्त्व है। उपासक से भक्त के बिना उपासक असंभव है। भक्त कभी भी भगवान नहीं होना चाहता। रामानुज भक्ति मार्गी है भक्त से भक्त और भगवान् आत्मा और ईश्वर का भक्त बनाये रखना चाहते हैं। साध ही साध उपनिषदों के प्रभाव के कारण वे द्वैत सम्बन्ध को भी रखना चाहते हैं। इस प्रकार रामानुज ने उपनिषदों के द्वैत वाद वैष्णव मत के ईश्वर वाद (Theism) दोनों का साध साध रखने की चेष्टा की है। परन्तु द्वैत और द्वैत एक ही स्तर पर साध साध नहीं चल सकते। भक्त रामानुज का भक्त और ईश्वर का सम्बन्ध समीचीन नहीं है। पूर्ण और अर्ध इष्ट तथा गुण और आत्मा तथा सरीर के उदाहरण उपयुक्त नहीं हैं क्योंकि इनको समान रूप से स्वतन्त्र नहीं माना जा सकता। सरीर आत्मा से भुक्त इष्ट ग और अर्ध अर्ध से स्वतन्त्र नहीं हो सकते। रामानुज चित् और अचित् को इष्ट मानकर भी ईश्वर के विरोध मान मानते हैं। परन्तु एक वस्तु एक ही साध इष्ट और गुण नहीं हो सकती। रामानुज का वह कहना कि वस्तु परतन्त्र होकर भी इष्ट हो सकती है। इष्ट (S brance) के स्वभाव के विषय में अज्ञान का परिचायक है। रामानुज ने चित् अचित् और ईश्वर को तत्त्व त्रय माना है और फिर भी इष्ट और ईश्वर से तात्पर्य मान लिया है। यदि चित् और अचित् ईश्वर के विरोध है तब तत्त्व त्रय का क्या अर्थभाव है।

(१) भिन्न और भुक्त का त्रय भगवद्वैत है। भिन्न या तो ब्रह्म होना या जीवात्मा भुक्त एक तीनों प्रकार का त्रय करने की क्या आवश्यकता है।

(२) आत्मा और भक्त भूतज्ञान का सम्बन्ध समीचीन नहीं है। यदि आत्मा वैतन्त्र्यस्वरूप है तो वैतन्त्र्य उसका भुक्त कैसे हो सकता है? वह बात समझ में नहीं आ सकती कि ज्ञान स्वयं को और वस्तु को प्रकाशित करना है परन्तु चित् को भी नहीं जान सकता। द्वैत-ज्ञान पर रामानुज के आश्रय उपनिषद अज्ञान के परिचायक हैं।

(३) आत्मा के विषय में बहुवाद (Pluralism) समीचीन नहीं है। ज्ञान के समस्त जड़ पदार्थों को तो रामानुज उनके सूक्ष्म कारण प्रकृति मान लेते हैं परन्तु चित्त के क्षेत्र में वे प्रत्येक जीव की स्वतन्त्रता बनाए रखना चाहते हैं। यदि आत्माएँ सार रूप में एक ही हैं तो उनकी अनेकता पारमार्थिक सत्य कैसे हो सकती है ? रामानुज एक ओर तो आत्मा का जीव, अहम्, ज्ञान का आधार तथा अन्तर्दर्शन का विषय मानकर उसका व्यक्तित्व बनाए रखना चाहते हैं और दूसरी ओर उसको स्वयं प्रकाश और आत्म चेतन विषयी मानते हैं जो अपरिवर्तनीय है और समस्त जन्म मरण में एकसा रहता है। परन्तु वास्तव में पहला व्यावहारिक और दूसरा पारमार्थिक आत्मा है। इन दोनों को एक नहीं माना जा सकता शकर के विरुद्ध रामानुज का आत्मा का मिद्धान्त दार्शनिक दृष्टिकोण से उतना समीचीन नहीं है।

रामानुज के अनुसार चित् और अचित् ईश्वर के शरीर है, परन्तु ईश्वर का शरीर और उसकी आत्मा का अन्तर स्पष्ट नहीं है।

चित्, अचित् और ईश्वर यदि वास्तव में चित् और अचित् ईश्वर का शरीर है तो उस पर उनके कष्ट, दुःख, अपूर्णताएँ और दोष आदि का भी प्रभाव होगा। रामानुज का कहना है कि ईश्वर ससार के परिवर्तन और जीवों के दोषों से उसी प्रकार प्रभावित नहीं होता जैसे आत्मा शरीर के दुःखों और परिवर्तनों से प्रभावित नहीं होती। परन्तु ऐसी अवस्था में आत्मा विश्वत्मा हो जाती है और तब उसे अनेक नहीं माना जा सकता। यह युक्तिपूर्ण नहीं माना जा सकता कि ईश्वर का आत्मा अपरिवर्तनीय और पूर्ण है और उसका शरीर परिवर्तनशील और दोष पूर्ण है।

(१) रामानुज ने उपनिषदों के ब्रह्मवाद को पाञ्चरात्र के ईश्वरवाद से मिलाने की चेष्टा की। परन्तु यदि ईश्वर जगत में व्याप्त है तो फिर वह जगत का आत्मा कैसे हो सकता है और उसी समय वह वैकुण्ठवासी पुरुषोत्तम कैसे हो सकता है। डा० चन्द्रधर शर्मा के शब्दों में “रामानुज का ब्रह्म इस जगत से बद्ध शकर का ब्रह्म है और शकर का ब्रह्म इस जगत से मुक्त रामानुज का ईश्वर है।”^१

(२) डा० राधाकृष्णन् के अनुसार “रामानुज की परलोक के विषय में सुन्दर कहानियाँ जो कि वह एक ऐसे व्यक्ति के आत्मविश्वास के साथ सुनाते हैं जिसने कि जगत की उत्पत्ति में व्यक्तिगत रूप से सहायता की हो, बुद्धि को सन्तुष्ट नहीं करती। ” प्रकृति तथा लीलाविभूति, शुद्ध मत्त्व तथा नित्यविभूति का भेद

वी काम्यनिक है ।

(१) रामानुज के दर्शन में बचन का कारण समीचीन नहीं है । यदि आत्मा कुछ परिवर्तनीय आत्मभेदन विषयी है तो फिर वह कर्म में बन्धन और मोक्ष क्यों बन्धता है । यदि वह कर्म से संतप्त है तो वह बड़ ही है । रामानुज इस कठिनाई से बचने के लिये संसार को अनादि मानते हैं । परन्तु फिर अविद्या को ही अनादि मानने में क्या हासि है ?

(२) यदि प्रपत्ति और भक्ति से जन्तु में ईश्वर कृपा से अपरोक्ष ज्ञान होता है और उन्हीं से मुक्ति मिलती है तो अपरोक्षानुभूति अथवा आत्मा साक्षात्कार के बहुत ज्ञान को ही मोक्ष का कारण क्यों न माना जाय ? मक्ति का स्वान तो ज्ञात ज्ञान में ही हो सकता है । ज्ञान में संकर का तात्पर्य ही सम्बन्ध अथवा तर्क न होकर अपरोक्षानुभूति अथवा ब्रह्म साक्षात्कार ही है ।

वास्तव में वैश्वान्तिक परंपरा में वैष्णवीय ईश्वरवाद का सामञ्जस्य करने का कार्य ही इतना कठिन है कि हममें अनेक कठिनाईयाँ आना स्वाभाविक ही है । फिर रामानुज ने इस कार्य के लिये 'प्रस्थानत्रय' के अतिरिक्त वैष्णव पुराण पाञ्चरत्न भाष्य और तामिल ग्रन्थों का भी उपयोग करने का प्रयास किया । वैष्णव मत के सभी सिद्धान्तों का उपनिषदों के अर्थानुसार से सामञ्जस्य नहीं हो सकता । उसमें एक अथवा दूसरे की अवश्य छोड़ना मरोड़ना अथवा गौण स्वान लेना पड़ता । रामानुज ने दोनों को अक्षुण्ण रख कर उनका सामञ्जस्य करने का प्रयास किया । कहना न होना कि इस प्रयास में कोई भी जन्म व्यक्ति उससे अधिक असफल होता । रामानुज ने अपने दर्शन में कर्म और दर्शन दोनों की भाँटों को समुपलब्ध करने की चेष्टा की । संसार के भाष्य के कारण अपना पक्ष पुष्ट करने के लिये उन्हें पक्ष पक्ष कर उनका सहज करना पड़ा । वास्तव में ज्ञात और वैष्णव मत में सामञ्जस्य करने का एकमात्र उपाय प्रथमको पारमार्थिक तथा दूसरे को व्यावहारिक सरव मान लेना है । इससे व्यावहारिक सरव की असत्यता नहीं छिड़ होती । केवल वह मायेय और शीघ्र मानना पड़ता है । सर्वज्ञात्मा भूति के लक्ष्य में 'परिणामवाद' (रामानुज का दर्शन) और विवर्तवाद (संकर के दर्शन) की ही प्रारम्भिक अवस्था है और दोनों परस्पर विरोधी नहीं हैं । यदि कोकिलेश्वर शास्त्री जैसे भाष्यकारों की बुद्धि में संकर के मत की चेष्टा जाय तो यह बात मानने में अधिक कठिनाई न होगी ।

